شرود ما بعد الدهرانية

النقد الائتماني للخروج من الأخلاق



د. طـه عبد الرحمن

EBDAA
المؤسسة العربية للفكر والإبداع
THE ARABIAN ESTABLISHMENT FOR THOUGHT AND INNOVATION

شرود ما بعد الدهرانية

النقد الائتماني للخروج من الأخلاق

شرود ما بعد الدهرانية

النقد الائتماني للخروج من الأخلاق

د. طه عبد الرحمن

EBDAA

المؤسسة العربية للفكر والإبداع

الفهرســـة أثنـــاء النشـــر ـ المؤسسة العربية للفكر والإبداع

عبد الرحمن، طه.

شرود ما بعد الدهرانية: النقد الائتماني للخروج من الأخلاق/ طه عبد الرحمن.

559 ص.

بيليوغرافية: ص 551 ـ 559.

ISBN 978-614-8024-01-6

1. الدين والأخلاق. 2. الشاهدية الإلهية. أ. العنوان.

177

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر المؤسسة العربية للفكر والإبداع»

© جميع حقوق الطبع والنشر
محفوظة للمؤسسة

الطبعة الأولى، بيروت، 2016

المؤسسة العربية للفكر والإبداع

بيروت ـ لبنان

بريد الكتروني: info@taefti.com

الموقع: www.taefti.com

بسم الله الرحمن الرحيم

يقول الله، جلّ وعلا، في كتابه العزيز:

﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا، وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ، سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾.

صدق الله العظيم

الآية 180، سورة الأعراف

المحتويات

الباب الثاني
من أخلاقيات الشهوة إلى نظرية المتعة

الباب الثالث
نقد نظرية المتعة

المدخل العام

من المروق إلى الشرود

لقد بسطنا الكلام في مفهوم «الدهرانية» في كتاب بؤس الدهرانية بما يغني عن إعادته، لكن لا بأس من أن نذكّر هنا بمجمل هذا المفهوم، تمهيداً لما أفردنا له الكتاب الذي بين يدي القارئ؛ فالدهرانية هي صورة من الصور التي اتخذها ما أسميناه بـ«الدنيانية»؛ والدنيانية عبارة عن إخراج مجالات الحياة من الدين، وتختص الدهرانية بكونها خروج الأخلاق من الدين؛ والخروج من الدين هو ما اصطُلِح عليه باسم «المروق»؛ وبؤس «الدهرانية» هو في مُروقها.

بيد أن هناك صورة أخرى من الدنيانية تجاوزت رتبة المروق إلى رتبة أبعد منها، وضعنا لها اسم «ما بعد الدهرانية»؛ ولا نقصد باللفظة البادئة: «ما بعد» ما غلب استعمال مقابلها الأجنبي «post» (= «بوسْت») فيه، وهو «تجاوز الشيء إلى ضده»[1]؛ ولم نشأ أن نضع مكانه مصطلح «ما فوق الدهرانية»، لِما في كلمة «فوق» من دلالة على «السمُوّ»[2]، وما أبعد

(1) كما في مصطلح «post-secularism»، إذ معناه الاتجاه الذي يقول بـ«عودة المعتقدات والممارسات الدينية إلى حياة الناس» في مقابل «secularism» الذي يفيد معنى «الخروج من الدين».

(2) على خلاف مقابلها الأجنبي: «ultra».

«ما بعد الدهرانية» عن هذا السمو! إذ منزلتها في الخروج من الدين أسوأ من الدهرانية، فهي، على التعيين، الخروج من الأخلاق بالكلية، عِلماً بأن الأخلاق مَنبِتها الأصلي هو الدين[3]، وهذا الخروج هو الذي نصطلح عليه باسم «الشرود»، **فإذا كان الدهراني مارقاً، فقد أضحى ما بعد الدهراني شارداً.**

وقد أسلفنا بأن منشأ الدهرانية هو إنكار آمرية الإله، إثباتاً لآمرية الإنسان؛ ومعلوم أن الآمِرية الإلهية هي صفة التشريع التي يتجلى بها الحق سبحانه وتعالى على عباده، مرشداً لهم إلى سواء السبيل في حياتهم الأولى، وتحقيقاً لوعده بإسعادهم في حياتهم الأخرى، بينما منشأ «ما بعد الدهرانية» هو إنكار شاهدية الإله، إثباتاً لشاهدية الإنسان؛ والمراد بالشاهدية الإلهية هو صفة الشهادة التي يتجلى بها الحق سبحانه وتعالى على عباده، شاهداً لأفعالهم وأحوالهم، جِلِّها ودِقِّها، وشاهداً عليها بالحسن أو السوء، تبعاً لموافقتها أو مخالفتها لشريعته؛ فالشهادة الإلهية، إذن، تجمع بين العلم والحكم أو قل المشاهدة الإلهية عبارة عن مراقبة ومحاكمة.

وهنا، يجب التنبيه إلى الخطإ الذي وقع فيه العلماء والنظار، على اختلاف عقائدهم وشرائعهم، من عدم التفريق بين مقتضى الآمرية ومقتضى الشاهدية، إذ أجمعوا على أن يجعلوا عملية التخلق الإنساني تبتدئ عند تجلي الآمِرية، إلهية كانت أو بشرية؛ وليس الأمر كذلك، لأن تجلي الآمرية لا يوجب أكثر من استعداد الإنسان لاستقبال الأوامر التي تُلْقى عليه؛ **فالتلقي السمعي وحده هو المطلوب عند التجلي الأمري**؛ حتى إذا فرغ الإنسان من سماع ما أُلقي عليه، غيباً أو عيناً، مضى إلى إقامة الأوامر التي تلقاها على مقتضاها، وهذه الإقامة العينية لا تكون تَخلُّقاً، إن إيجاباً أو سلباً، حتى ينتقل المتجلي بهذه الأوامر، إلها أو إنساناً، عن صفة الآمِر

(3) انظر كتابنا: سؤال الأخلاق.

إلى صفة الشاهد، ناظراً إلى هذه الإقامة وحاكماً عليها، لأن هذا النظر والحكم هما اللذان يجعلان منها تَخلُّقاً حقّاً، وإلا كانت عملاً غُفْلاً، بل تخبُّطاً صريحاً؛ وعلى هذا، فلا تَخلُّق بغير شاهد آخَر غير الذات يُخرج العمل، بفضل تقويمه، من صورة الفعل العشوائي إلى الفعل المصلحي، إن خيراً أو شراً.

ولا يقال: «على تقدير أن وجود الشاهد ضروري في حصول التخلُّق، فيكفي أن يكون المتخلِّق شاهداً على نفسه»؛ لأنّا نقول إن الذات لا تأمر نفسها بنفسها، حتى تستحق أن تكون شاهداً عليها، وإنما يأمرها غيرها، لأن الأمر يصدر من الآمِر على جهة الاستعلاء، والذاتُ لا تستعلي على نفسها؛ فإن كان الآمرُ إنساناً، فإنه لا يُلقي بأمره عبثاً، بل يُريد أن يعرف مآل أمره، فيُراقب المأمور ويحاكمه؛ وإن كان الآمِر هو الإله جل جلاله، فإن المأمور يطلب رضاه ويدفع سخطه، وليس من سبيل إلا أن يُشهده على أفعاله هل توافق أو تخالف أوامره، لأن شهادته على العالَمِين قائمة أصلاً.

وإذا صحَّ أنه لا تَخلُّق بغير شاهد، صحَّ معه أيضاً أن التخلُّق يكون على قدر الشاهد، فإن انحط الشاهد انحط التخلُّق، وإن ارتفع ارتفع؛ فإن بلغ الشاهد نهاية الكمال، بلغ التخلُّق ذروته؛ **فلا تَخلُّق أعظم من التخلُّق الذي يتوسَّط بالإله، شاهداً**؛ وبالعكس، لا شرود ـ أي لا انسلاخ من الأخلاق ـ **شرٌّ من الشرود الذي يأبى صاحبه إشهاد الإله على أعماله.**

وهدفنا هنا هو النظر في هذا الرفض للإشهاد الإلهي الذي نتج عنه أسوأ شرود، والذي اتخذ وجهين اثنين:

أحدهما، **رفض إشهاد الإله الذي يستتبع رفض الائتمار بأمره**، بحيث لا آمرية مع نفي الشاهدية، وقد مَثَّلت هذه الصورة فئة الفلاسفة ما بعد الدهرانيين.

والثاني، رفضُ إشهاد الإله الذي لا يستتبع رفض الائتمار بأمره، وقد مَثَّلت هذه الصورة فئة التحليليين النفسانيين ما بعد الدهرانيين؛ إلا أن قبول هؤلاء الائتمار بالإله، على فساد تصورهم للألوهية، لا ينفعهم مطلقاً في التخلق، نظراً لأن شرط التخلُّق هو التسليم بضرورة الإشهاد، وهم ينكرونه كأشد ما يكون الإنكار؛ فإذن، الفئتان المذكورتان، على اختلاف موقفهما من الآمرية، سواءٌ في الشرود، وشرودهما ليس كمثله شرود، إساءةٌ للذات وظلمٌ للإنسان.

ولما كان الشرود عبارة عن الخروج من الأخلاق، اتخذ هذا الخروج عند الفئتين المذكورتين صورتين اثنتين: إحداهما، ترك اعتبار القيم الخُلُقية، بحجة أن للأخلاق المعهودة توجُّهاً وعظياً وقهرياً تجاوزته الحداثة، إذ لا وصاية في الحداثة، أو بحجة الاستجابة لمقتضيات البحث العلمي الموضوعي، إذ لا أخلاق في العلم؛ والصورة الثانية الأخذ بالقيم المضادة للقيم الخُلُقية الأصلية، بحجة أن البلى أصاب هذه القيم، فأصبحت جالبة للتخلُّف، أو بحجة أن ظروف الحياة تبدلت رأساً على عقب، فأصبحت هذه القيم عائقاً للتقدم.

أما ترك اعتبار القيم الخلقية، فسوف نقف عليه في الطريقة الصادمة التي تصوغ بها فئة الفلاسفة أدلتها ودعاويها والتي تتوصَّل بها فئة التحليليين إلى مسائلها ونتائجها؛ إذ لا تبالي هذه الطريقة بمألوف الجمهور من الأحكام والتصورات، ولا تتحوّط لمشاعرهم ولا لاعتقاداتهم، ولا تضع في الاعتبار ردود أفعالهم ولا أطوار أحوالهم، بل قد تتعمّد أن تتحدّى الحس الأخلاقي الذي يزينهم، وتهتك ستار الحياء الذي يكسوهم، فتستعمل فاحش الألفاظ والعبارات حيث يمكن أداء المقصود بغيرها، وتختار ساخر الأوصاف والأحكام حيث يمكن بلوغ المراد بالاستغناء بسواها.

وأما بخصوص الأخذ بالقيم المضادة للقيم المعهودة، فرغم أن لكل

مجتمع، كما هو معلوم، قيمه الخُلُقية الخاصة التي تُحدّد السلوك الذي يرتضيه، فيبقى أن المجتمعات الإنسانية، على اختلاف قواعدها وتضارب عوائدها، **تشترك في مجموعة أدنى من القيم الأصلية المحمودة والمذمومة**؛ ولا ينبغي أن نرُدَّ هذه القيم المشتركة الدنيا إلى ما بات يسمى بـ«حقوق الإنسان»، لأن هذه الحقوق، على توسُّعها المتزايد وتقلُّبها المتواصل، قد لا تتضمن بعض هذه القيم الأصلية مثل «الإيمان»؛ ولا يقال بأنها تتضمن حرية العقيدة، لأنا نقول إن هذا شأن آخر؛ فلا يلزم من هذه الحرية، بالضرورة، وجود الإيمان، بل قد يلزم منها تداولياً ـ أي متى اعتبرنا المقام الذي تقررت فيه ـ عدم الإيمان؛ وقد تسمّت القيم المحمودة الأصلية المشتركة في مجال التداول الإسلامي باسم «المعروف»، فالمعروف هو القدر الأدنى من القيم الإيجابية الأصلية المشترك بين مختلف المجتمعات؛ وقد تسمّت القيم المذمومة الأصلية باسم «المُنكَر»؛ فالمُنكَر هو القدر الأدنى من القيم السلبية الأصلية المشترك بين مختلف المجتمعات.

والحال أن كلتا الفئتين: الفلاسفة والتحليليين تُظهر براعة لا تُضاهى في معاكسة هذه القيم الأصلية، حتى كأنها تترصدها حيثما وُجدت لكي تمحو آثارها، فضلاً عن وجودها، فتجدها تستبدل بها قيما تضادها؛ فإذا كانت القيمة الأصلية هي «بقاء الإله»، وقيل، بناءً على هذه القيمة الفطرية: «الإله حي لا يموت»، تعلَّق هؤلاء بالقيمة المضادَّة، وهي: «فناء الإله»، وادعوا، بناء على هذه القيمة المختلقة: «الإله ميت لا يحيا»؛ وإمعاناً منهم في التشنيع بهذه القيمة الأصلية التي تُنزِّه الإله عن كل نقص، تراهم يسترسلون مع شعب القيل والقال في قيمتهم المنكرة، كأن يسألوا هل مات إلههم في أجل مسمى؟ وقد يجعلون هذا الأجل قديماً له بداية أو أزلياً لا بداية له، وقد يجعلونه حاصلاً في فترة زمنية محددة، غير بعيدة أو حديثة؛ كما يسألون هل مات موتة طبيعية أم مات مقتولاً؟ وإذا افترضوا قتله، تساءلوا عمّن هذا الذي قتله، هل هو فرد واحد أو جمع كثير؟

واتخذوا له صورة الأب، وجعلوا له جسداً يأكل الطعام ويمشي في الأسواق، فسألوا هل يكون قتَلَتُه هم أبناؤه الذين من صلبه أو أبناؤه الذي هم من صُنعه، أو يكونون هم أعداءه الذين ما فتئوا يكيدون له، وهل مُثِّل به أو لم يتعرَّض للمثلة؟ ثم يذهب بعضهم إلى أن قاتليه أكلوا لحمه وشربوا دمه، ويذهب غيرهم إلى أن أتباعه شهدوا ارتفاع جسمه في السماء، متجلياً لهم أكثر من مرة؟

وهكذا، اتبعَت الفئتان المذكورتان نهج قلب المعروف بصورة مطَّردة ومنسقة: سواء كان حدوداً مرسومة أو صفات خُلقية أو مُثلاً اقتدائية أو معاني روحية؛ لذلك، اجتهدنا في أن نوقف القارئ على مظاهر هذا القلب للقيم الأصلية في إنتاجاتهما ونتائجهما، فضلاً عن إهمالهما للقيم الخُلُقية من حيث هي كذلك، حتى يتبين مدى الشرود الذي تفضي إليه الصورة ما بعد الدهرانية من الدنياية المعاصرة.

وبهذا الصدد، ننبه القارئ إلى أن استعمالات هؤلاء الفلاسفة والتحليليين للمفاهيم التي تندرج في «المعروف القيمي» الإنساني كما حددناه تحيد بها عن مشهور استعمالاتها الأصلية؛ فإذا استعملوا، على سبيل المثال، لفظ «الإله»، فلا يحملونه على نفس المعنى الذي له في الاستعمال الأصلي؛ لذلك، أوردنا أقوالهم وأوصافهم، على علاتها، شناعة وافتراءً وزيغاً وقذفاً، باعتبارها لا تتعلق بالإله المتنزه والمتقدس، جل جلاله، الذي يتمسك به المعروف الإنساني؛ ولم نَرَ داعياً لتنزيه الإله عنها والاستغفار منها، لأن جازمَ يقيننا بأن إلههم المزعوم إنما هو من صنع هواهم، وأن تنزيهه هو بمثابة تنزيه هواهم؛ ولم يسْلَم من هذا التحريف حتى الأنبياء، فآدم ليس هو آدم الذي غُفرت له خطيئته، عليه السلام، ولا إبراهيم هو إبراهيم الذي صدّق الرؤيا، عليه السلام، ولا موسى هو موسى الذي بُعث إلى فرعون، رسولاً، عليه السلام.

واستندنا، في نقد مساعي هؤلاء الفلاسفة والتحليليين إلى قلب

المعروف القيمي الأصلي، إلى مبادئ نظريتنا الائتمانية التي هي آخذة في الاكتمال، آملين أن نعطيها، بإذن الله، صورة جامعة في كتاب لاحق؛ وواضح أن أبرز هذه المبادئ هو مبدأ «الائتمان» الذي اتخذناه وصفاً لاتجاهنا في التفلسف؛ فـ"الائتمان» علاقة بالأشياء تضادُّ، بالاصطلاح الوارد في روح الدين، «النسبة» أو «الإضافة» أو تضادُّ، بالاصطلاح الوارد في بؤس الدهرانية، «الامتلاك» أو «التملك»؛ ووجهُ هذا التضاد هو أن الائتمان علاقة بالأشياء ذات طبيعة روحية، في حين أن النسبة أو الامتلاك علاقة بهذه الأشياء ذات طبيعة نفسية؛ وقد تقرر عندنا أن «النفس» غير «الروح»؛ وبيان ذلك كالتالي:

أ. أن النفس عبارة عن «الذات الثبوتية»، إذ مبناها على عمليتين طبيعيتين: إحداهما «إثبات الذات»، ومقتضاه «بيان ما تَملكه الذات»؛ ذلك أن الذات تتحدد، أساساً، بما تَملك؛ فلفظ «ذات» هو مؤنث لفظ «ذو»، و«ذو» يكون بمعنى «له» أو «عنده» أو «لديه»، وكل هذه المعاني تفيد معنى مشتركاً، وهو «المِلك» كما في قولنا: «ذو مال» بمعنى «له مال» أو «عنده مال» أو «لديه مال»؛ والثانية «تثبيت الذات»، ومقتضاه هو «تمكين الذات فيما تملك»؛ إذ أن الخُلُق الامتلاكي لا ينفكّ عن النفس، حتى ولو تعلّقت بأمور معنوية خالصة؛ فمثلاً، إذا قيل: «نفس عاقلة»، فالمراد أنها «ذاتُ عقل» بمعنى أن تعلُّقها بالعقل تعلُّق بشيء مملوك لها.

ب. الروح عبارة عن «النفخة الخَلْقية»[4]، إذ يكون مبناها على فعلين «ميتافريقيين» أو قل «غيبيين»، أحدهما: «الإلقاء بالنفخة»، ومقتضاه "تكرُّم الإله بالخَلْق على الإنسان، نافخاً فيه من روحه»، وهذه النفخة الروحية، أصلاً، لا تُمتلك ولا تَمتلك، وإنما يُؤتَمن عليها الإنسان، حتى يردَّها إلى

(4) تدبر الآيات الكريمة: ﴿إذ قال ربك للملائكة إني خالق بشرا من طين، فإذا سويته ونفخت فيه من روحي، فقعوا له ساجدين، فسجد الملائكة كلهم أجمعون إلا إبليس استكبر، وكان من الكافرين﴾، 72 ـ 74، سورة ص.

الذي ائتمنه عليها، سبحانه؛ والثاني «تلقّي النفخة» هو «استقبال التكريم الإلهي بدوام الامتنان الإنساني»؛ إذ أن هذا الخُلُق الائتماني لا ينفك عن الروح حتى ولو تعلقت بأوصاف مادية صريحة؛ فإذا قيل: «روح وثّابة»، فالمراد أن تعلّقها بالوثوب ـ وهو فعل مادي ـ تعلُّق بشيء مؤتَمن عليه، فيصبح مدلوله هو «التوقان» كما إذا قيل: «روح توّاقة».

وقد يتوهَّم بعضهم أن قولنا بالعلاقة الائتمانية بالأشياء إنما يؤول، في نهاية المطاف، إلى القول بإلغاء الملكية، وهو القول الذي اشتهر به «الاشتراكي» و«الشيوعي» و«الفوضوي» على تفاوت بينهم في تقدير مدى هذا الإلغاء؛ وبيان فساد هذا التوهم من الوجوه الآتية:

أولها أن إلغاء الملكية، بحسب هؤلاء الدهرانيين جميعاً، ليس إلغاء كلياً للملكية، وإنما هو إلغاء جزئي لها، إن تحديداً لحيّزها أو لموضوعها أو نقلاً لها من الفرد إلى الجماعة، بينما الائتماني يخرج عن المِلك في كل شيء، حتى ولو تصرّف فيه كما شاء، لأنه يكون قد أوفاه حقوقه في الحفظ والرعاية قبل أن يستوفي منه حقوقه في التمتع به، موقناً بأنه مطالب بردّه إلى مالكه الحق.

والثاني، أن إلغاء الملكية، عند الدهرانيين، ذو صبغة نفسية، بل إنه أكثر تغلغلاً في هذه الصبغة من مجرد «الملكية»، ذلك أن هذا الإلغاء ردة فعل من جنسها النفسي، والردة التي هي من جنس المردود عليه ينبغي أن تكون أقوى من المردود عليه، حتى تقدر على دفعه؛ وقد عمل هؤلاء جاهدين على أن تكون رَدَّتهم أقوى بكثير مما رَدُّوا عليه؛ يترتب على هذا أن الدهرانيين بأصنافهم الثلاثة المذكورة أكثر استغراقاً في العلاقة النفسية بالأشياء من خصومهم الحُرّانيين (أو «الليبراليين») والحرِّيانيين («الليبيرتاريين»)، على انغماس هؤلاء في المادية وتوسُّعهم في الملكية، مع أن الدهرانيين أعلنوا الثورة على استشراء المادية والملكية لدى خصومهم.

والثالث، أن الخروج من الملكية الذي يدعو إليه الائتماني مرهون بالارتقاء بالعلاقة من رتبتها النفسية إلى رتبة فوقها، وهي الرتبة الروحية، بينما هؤلاء الدهرانيون يأبون إلا الانحطاط عن هذه الرتبة؛ ومتى سعى الواحد منهم إلى الترقي، فلا يترقى إلا عن رتبة دنيا إلى رتبة عليا من رتب العلاقة النفسية، بحيث يظل يدور في فلك هذه العلاقة وحدها، ولا سبيل له للخروج بتخلّيه عن الملكية من السياج النفسي الذي يحاصره.

والرابع، أن الملكية، في تصوّر هؤلاء الدهرانيين، علاقة مباشرة بالأشياء، إذ لا شيء أقرب إلى صاحبه من الشيء المملوك له، فيلزم أن إلغاء الملكية إلغاء للمباشَرة الموجودة في الملكية؛ لكن هيهات أن يكون إلغاء هذه المباشرة، عند هؤلاء، انتقالاً إلى ضدها، أي تسبّباً أو توسّطاً، ناهيك عن أن يكون التجاء إلى مسبّب الأسباب أو ناصب الوسائط، وإنما هو، على الحقيقة، استبدال مباشَرة أخرى بها يظنونها أفضل منها؛ فمثلاً، إذا كانت المباشَرة المُبدَل منها خاصة أو جزئية أو مقيَّدة، فإن المباشَرة البديلة سوف تكون عامة أو كلّية أو مطلقة؛ وعلى هذا، فإن «إلغاء الملكية»، مَثله مَثل «حفظ الملكية»، علاقة مباشرة بالأشياء ولو بدّل لباسه؛ أما الائتمان، فليس، مطلقاً، علاقة مباشِرة بالأشياء، وإنما هو علاقة يتوسّطها سبب لا سبب بعده، وهو المؤتمِن الأعلى، إذ هو الذي ائتمن الإنسان على كثيرٍ مِما خلَق، حتى إن الائتماني قد يشهد الذي ائتمنه، فيقصر تعامله عليه وحده، قبل أن يشهد ما ائتمنه عليه، موكلاً إليه أن يتولاه، فيُعدّي تعامله معه إلى ما ائتمنه عليه.

وقد نزيد الفرق بين الحقيقة النفسية والحقيقة الروحية إيضاحاً لو أننا نستعمل لفظاً آخر لإفادة العلاقة النفسية بالأشياء غير «النسبة» وغير «المِلك»؛ أما لفظ «النّسبة»، فلأننا نبتغي دفع الالتباس الذي يدخل عليه؛ فإنه يدل، في بعض استعمالاته، على مجرّد «الصلة»، والصلة قد تتضمن مِلكاً للموصول به وقد لا تتضمنه؛ والمراد بسابق استعمالنا لمفهوم

«النسبة» هو الدلالة على الصلة التي تتضمن ملكاً للموصول به دون غيرها؛ وأما لفظ «المِلك»، فلأن الصفة القانونية غلبت على استعماله، حتى أضحى مرادفاً للفظ «المِلكية»، في حين يقوم همّنا الأول في إبراز الصفة النفسية للمِلك كما تتجلى في إرادة إثبات الذات؛ وهذا اللفظ الآخَر الذي نؤثر استخدامه، في هذا المقام، هو «الحيازة» (أو «الاحتياز»)؛ فبالإضافة إلى هذين الاعتبارين الدلاليين ـ خُلوّه من التباس «النسبة» وخُلوّه من غلبة السمة القانونية لـ«المِلك» ـ هناك اعتبار اشتقاقي هامّ لا يقل، عن الاعتبارين السابقَين، أثراً في التبليغ العربي، وهو أنه يناسب ضده، صيغة ودلالة، وهو «الأمانة» (أو «الائتمان»)؛ إذ خَيْر الضدين ما اتفقت صيغتهما وتباين مدلولهما.

ولما كان الائتمان، على خلاف الاحتياز، تصرفاً أسبابُه موصولة بعالم الروح بموجب النفخة الخلْقية، فقد حفظت هذه النفخة ذكريات عن هذا العالم الروحي كما يحفظ الطفل ذكريات عن عالمه، وهو في غيب الأرحام.

فذكريات الرحِم هذه، بإقرار التحليليين النفسانيين أنفسهم، تبقى دفينة في أغوار «لاشعور» الطفل، مؤثرة، من حيث لا يعي، في علاقاته بعالمه الخارجي، أحياء وأشياء؛ ولو كان تمييزه يسبق ملاحظته، لأنكر وجود هذه الذكريات، بل لولا أنه يلاحظ بأم عينه أن البطون لا تزال تحمل أثقالاً وتلد أمثالاً، لأنكر أن الأرحام قد ضمّته وقتاً طويلاً في غيبها.

فكذلك ذكريات الروح تبقى مستورة في أعماق باطن الإنسان، مؤثّرة، من حيث لا يُدرك، في تصرفاته وتقلباته، مكانياً وزمانياً، حتى إنه قد ينكر وجود هذه الذكريات لو أشار إليها مشير أو سأل عنها سائل، بل قد ينكر أن عالماً غير مرئي قد ضم روحه منذ أول الخلق، ويُصِرّ على إنكاره، حتى ولو أخبر عنه مَن أخبر بواسطة وحي مكتوب أو علم موهوب.

ولئن جاز وجود ذكريات الرحم، فلأن يجوز وجود ذكريات الروح أولى، لأنه لولا وجود الروح، لما وُجدت الرحم، ليس لأن الجنين لا بد له من نفخة تبعث فيه الحياة فحسب، بل أيضاً لأن غيب الرَّحم غيب من غيوب الروح، ولو أنه رتبة دنيا من رُتب الغيب التي لا تحصى كأنما الروح تتدرج وتتنزل في غيوب كثيرة، حتى تخرج إلى العالم الخارجي.

ومن هنا، تقرر عندنا أنه كما أن هناك ذاكرة رَحِمية بات بعضهم يُقِرُّ بوجودها، فكذلك هناك ذاكرة روحية سميناها في كتاب **روح الدين** باسم «الذاكرة الأصلية»؛ لكن، على الرغم من هذا التماثل بين الذاكرتين، فإن البون بينهما لا يُطوَى، وهو أن ذاكرة الرحم ذاكرة احتيازية تضيف كل شيء إلى الذات، بينما ذاكرة الروح ذاكرة ائتمانية تضيف كل شيء إلى بارئها؛ لذلك، كانت أوّلُ ذكرى تحفظها الذاكرة الائتمانية هي "اللقاء الغيبي الأول"، وهو اللقاء الذي شهد فيه الإنسان بوحدانية البارئ الماثلة في كل شيء وبربوبيته المالكة لكل شيء، وشهد على أنه أودعَه بعض مُلكه، أمانةً عنده، بحيث لا يحوز شيئا، بعد أن يتحقق، في الخارج، وجوده؛ وهكذا، فبفضل ما انطوت عليه هذه الذاكرة من سابق هذه الشهادات في عالم الغيب، يتعرّف الإنسان على أول قانون إلهي سُنّ له في هذا العالم، ألا وهو قانون الشهادة!

صحيح أن الإنسان قد يتعرّف على وجود قانون الشهادة، بحكم تجلياته المختلفة في حياته، من دون أن يتعرّف على وجود هذه الذاكرة الأصلية؛ وحتى على فرْض أنه استشعر ضرورة وجودها، بحكم شعوره بالحاجة إليها، فإنه يبقي على شكه فيها؛ لكن، لا عجب في ذلك، لأن مَثَل الذاكرة الأصلية في ذلك كمثَل «الذاكرة النفسية»؛ فالإنسان لا يتعرف على ذاكرته النفسية ولو أنه يتعرف على آثارها في أعراض معلومة تصيبه، لكن دخولَه في معالجة هذه الأعراض يجعله يتعرف على أصلها بفضل حنكة مُعالِجه النفسي الذي يغوص في لاشعوره، وقد يُحقق له بعض

السواء الذي فقده، فكذلك الإنسان لا يتعرف على ذاكرته الأصلية ولو أنه يتعرف على آثارها في أحوال مخصوصة يتقلب فيها؛ وهذه الأحوال المخصوصة بالإضافة إلى الذاكرة الأصلية هي بمنزلة الأعراض المعلومة بالإضافة إلى الذاكرة النفسية؛ فيحتاج الإنسان إلى الدخول في معالجتها كما تُعالج هذه الأعراض ولو أن بين المعالجتين تقابلاً أشبه بتقابل المتضادين؛ وهذه المعالجة الروحية اختصت باسم «التزكية»؛ وعلى قدر تزكية الإنسان لنفسه، كاشفاً عن فطرته ما غَشيها من طبقات العادات المكتسبة، يكون قربه من تحصيل المعرفة بهذه الذاكرة، بحيث إذا زادت زاد، حتى يحصل له اليقين بوجودها.

وعلى الجملة، فإن «الائتمان» عبارة عن خُلق عمودي يورّثه التوسل بأسباب مأخوذة من الماهية الروحية للإنسان، مُمثَّلة في «النفخة الخَلْقية»، في مقابل «الاحتياز» الذي هو خُلق أفقي يورّثه التوسل بأسباب مأخوذة من الماهية النفسية للإنسان، مُمثلة في «الذات الثبوتية»؛ كما أن هذا الخلق العمودي يستند إلى ذاكرة من وراء حجاب الحس، وهي «الذاكرة الأصلية» التي تحفظ الشهادات غير المرئية، في مقابل الخُلُق الأفقي الذي يستند إلى ذاكرة من وراء حجاب الظاهر، وهي الذاكرة اللاشعورية التي تحفظ المشاهد المرئية؛ ولا يتم انكشاف الذاكرة الأصلية إلا بمعالجة تزيل عن الفطرة الأولى طبقات العادات التي تُغشِّيها، في مقابل الذاكرة اللاشعورية التي لا يتم انكشافها إلا بمعالجة تجعل ما كان مطموراً تحت طبقات اللاشعور يَبرُز إلى الشعور.

لقد فرغنا من الكلام، في هذا المدخل، عن **الفروق الثلاثة** التي يتأسس عليها عملنا في هذا الكتاب، حتى يكون القارئ على بيِّنة منها، مهتدياً بها في مطالعته.

أولها، الفرق بين «مروق الدهرانية» و«شرود ما بعد الدهرانية»، إذ المروق هو خروج الأخلاق من الدين، أو قُلْ هو انفصال الأخلاق عن

الدين، بينما الشرود هو الخروج من الأخلاق، أو قل هو الانفصال عن الأخلاق، فيكون الشرود خروجاً على خروج أو انفصالاً على انفصال.

والثاني، الفرق بين إلقاء الآمرية وتقويم الشاهدية؛ فإلقاء الأمر سبب في وجود التلقي السمعي، بينما تقويم الشاهد سبب في حصول التخلق العملي، فلا تَخلُّق بحقّ إلا بتوسُّط عالِم محيط وحاكم عادل، وما ذلك إلا الإله جلّ جلاله.

والثالث، الفرق بين خُلُق الاحتياز وخُلُق الائتمان؛ فالاحتياز فعل نفسي يقوم في إضافة الشيء إلى الذات، إثباتاً لها وتثبيتاً، في حين أن الائتمان فعل روحي يقوم في إضافة الشيء إلى مالكه الحق، مؤدّياً واجبات حفظه ورعايته قبل استيفاء الحقوق التي خوّلها له هذا المالك؛ فلا ائتمان إلا مع تقديم الواجبات على الحقوق.

فلا يبقى إلا أن نُحدِّد المعالم الكبرى لمضمون هذا الكتاب؛ فقد ارتضينا أن نُقسِّمه إلى أبواب ثلاثة، كل باب منها يشتمل على فصول ثلاثة.

أفردنا الباب الأول لموضوع إنكار الشاهدية الإلهية؛ فتناول الفصل الأول هذا الإنكار عند مجموعة من الفلاسفة، فاستخرجنا له صيغاً ثلاثاً، هي الصيغة الآدمية مع «فريدريك نيتشه»، والصيغة القابيلية مع «جورج باطاي»، والصيغة السدومية مع «المركيز دي ساد»؛ وتعرّض الفصل الثاني لإنكار شاهدية الذات الإلهية مع «سيغموند فرويد»، وقد أسَّسها على مبدإ حفظ الشرعة الذي يوجب قتل الأب الشارع، كما تعرَّض الفصل الثالث لإنكار شاهدية الاسم الإلهي مع «جاك لاكان»، وقد أسسه على مبدإ حجب الإله لاسمه الدال على ذاته.

وخصصنا الباب الثاني للنظر في أخلاقيات الشهوة ونظرية المتعة؛ فعالج الفصل الرابع النظرية الأخلاقية للشهوة التي وضع «لاكان» بعض

مبادئها، أولها دوام التمسك بالشهوة، أيا كان المآل، جاعلاً من «أنتيغون» بنت «أوديبوس» نموذجها الأمثل؛ ويبحث الفصل الخامس معالم الاستمتاع عند «فرويد»، وتَمثَّلت في الأصول التي أقام عليها نظريته في الجنس باعتباره أساس الحياة النفسية؛ في حين يبحث الفصل السادس نظرية الاستمتاع عند «لاكان»، وقد بناها على التفريق بين الشهوة والمتعة والتمييز بين أنواع مختلفة من المتعة وكذا بين أنواع أربعة من الخطابات، فضلاً عن نظريته في التجنيس.

وعقدنا الباب الثالث للنظر في نقد نظرية المتعة عند «لاكان»؛ فاختص الفصل السابع ببيان التداخل الحاصل بين الشهوة والمتعة، فكثير من الأوصاف والأحكام التي نسبها «لاكان» إلى الشهوة تُنسب إلى المتعة من باب أوْلى؛ أما الفصل الثامن، فتطرَّق إلى متعة المرأة، مُبيّناً تمايزها عن متعة الصوفي، وانقلابَ صلتها المزعومة بالإله إلى استتباعها له؛ وأما الفصل التاسع، فيُبيِّن كيف أن الاستمتاع ليس أساس الحياة النفسية، وإنما أساسها هو الامتلاك - أو الاحتياز - الذي هو سبب في وجود التنازع المفضي إلى أشدّ أنواع العنف.

وأخيراً، ألحقنا بهذه الأبواب ضميمة موسَّعة تناولنا فيها طريقين أساسيين من طرق التأثيل التي اتبعها «لاكان» في وضع مصطلحاته التحليلية، وهما: «التأثيل البياني» و«التأثيل الديني»، كما ذيَّلنا هذا الكتاب بخاتمة جامعة استشرفنا فيها الآفاق الائتمانية التي يفتحها نقدنا لِما بعد الدهرانية، والتي تقضي بإنشاء أخلاق حيّة تُسهم في مواراة ما أسميناه بـ«سوأة العالم الكبرى»، هذه السوأة التي تتمثل في حبّ الشهوات وسفك الدماء.

الباب الأول

إنكار الشاهدية الإلهية

مدخل الباب الأول

لقد اشتغلنا في كتاب بؤس الدهرانية ببيان كيف أن الدهرانيين أساؤوا فهم «الآمرية» من جهتين اثنتين:

إحداهما، أنهم أبدلوا بآمرية الإله آمرية الإنسان، بحجة أن الآمرية الإلهية تتسلَّط من خارج على الإرادة الإنسانية، فدلَّ ذلك على بؤس بعيد في تصوُّر الألوهية من قِبَلهم.

والجهة الثانية، أنهم جمعوا بين الآمرية والتخلق جمعاً يشاركهم فيه من ليسوا على مذهبهم الدهراني، إذ ساد الاعتقاد بينهم أن الأمر ملازِم للخُلُق، وليس الأمر كذلك، بل الأمر ملازم للخَلْق، بموجب الأمر الأول، إذ صيغته: «كن، فيكون»، فالأمر، هنا، يستتبع الخَلْق، بل يستصحبه؛ أما صلة الأمر بالخُلُق، فهي صلة أمانة؛ وهذه الصلة تقتضي وجود الاختيار لدى من أُلقي إليه بالأمر؛ فبَيْنَ «لحظة الأمر» و«لحظة الفعل» لا بد من فترة مخصوصة لا ينضبط قدْرُها ولا عدُّها يمارس فيها الإنسان حقه الائتماني الذي خوّله له الآمر الأعلى، سبحانه وتعالى؛ وفي هذه الفترة بالذات، يَخرُج الإله، بالنسبة لهذا المأمور بعينه، من شأن الأمر إلى شأن المشاهدة، إذ ينظر ـ جلّ من ناظر ـ ماذا يفعل عبده بأمره، فإن أتاه على مقتضاه، نال رضاه، وإن أتاه على غير مقتضاه، باء بسخطه؛ وهذا الرضى والسخط هما اللذان يورّثان فعل المأمور صفة الخُلُق؛ **فيتبيّن أن تَخلُّق الإنسان يحصل بمشاهدة الإله له، وليس بإلقاء أمره إليه.**

ولا يقال: «إن التخلق يحصل بالأمر الإلهي، فلِم لا يجوز أن يأمر الإله بخُلُق مخصوص، فيقع هذا الأمر في حينه!»؛ لأنا نقول: إن الأمر بالخُلُق المكوَّن في حينه يجعل هذا الخُلُق في حكم الخَلْق، إذ تجري عليه التبعية أو المعية التي تجري على الخَلْق، فلا مجال فيه للأمانة كما لا مجال لها في خروج الإنسان إلى الوجود، فكما أن الإله لم يُشهد الإنسان على خَلْقه، فكذلك لم يُشهده على هذا الفعل المقترن بالأمر، وجوداً؛ والأمانةُ شرط من شروط التخلق، مَثَلُها في ذلك مَثَل المشاهدة؛ فلا تخلُّق بغير أمانة الإنسان ولا مشاهدة الإله.

وهكذا، فلما أنكر الدهرانيون الآمِرية الإلهية، معتقدين أنها الأصل في التخلُّق، فقد أنكروها في غير محلها، إذ ظنوا أنهم بإنكارها، سوف يتوصّلون إلى بناء أخلاق خلوٍ من التسلُّط الخارجي؛ والحال أن هذا الإنكار المبنِي، أصلاً، على معتقد باطل لا يوصّلهم إلا إلى زيادة جهلهم بحقيقة الصلة بين الإله والإنسان؛ فالإله قد ائتمن الإنسان على أخلاقه، والمؤتَمِن شأنه المشاهدة، لا الأمر.

غير أن ما جهِلَه الدهرانيون من شاهدية الإله استدركه «ما بعد الدهرانيين» على طريقتهم، فجاؤوا فيها بِمِثل ما جاء به الدهرانيون في حق آمرية الإله، فأنكروها كما أنكر هؤلاء الآمرية الإلهية، إلا أن إنكارهم للشاهدية يتميّز بكونه لا يترتب عليه إنكار الآمرية، وسلكوا في هذا الإنكار لشاهدية الإله مسالك ثلاثة تختلف باختلاف تصوُّرهم للإله تصوراً يزيد بؤساً عن تصور الدهرانيين:

أحدها، إنكار الفلاسفة لشاهدية الإله، ناظرين إلى الألوهية في كليتها، وجوداً وماهية، ومتقلبين بين أنواع ثلاثة للإنسان الذي يمكن أن يقوم مقام الشاهد الإلهي، وهي: الإنسان الفائق مع «فريدريك نيتشه» والإنسان السيد مع «جورج باطاي»، والإنسان المارد مع «ماركيز دي ساد».

والمسلك الثاني، إنكار فئة من التحليليين النفسانيين لشاهدية الذات الإلهية، مُمثَّلة بمؤسس التحليل النفسي النمساوي «سيغموند فرويد»، إذ استبدل بالإله ما سماه «والد العصبة البدائية»، معتبراً إياه شاهداً على دخول أبنائه المتوحشين في التَخلُّق بعد الفراغ من قتله.

والمسلك الثالث، إنكار فئة أخرى من التحليليين النفسانيين شاهدية الاسم الإلهي، ممثَّلة بمجدِّد التحليل النفسي الفرنسي «جاك لاكان»، إذ استبدل باسم الإله ما سماه «اسم الأب»، معتبراً إياه شاهداً على تَخلُّق الأسرة إلى حين نفاذ دوره.

فلنتناول الآن بالتحليل والنقد هذه المسالك الثلاثة إزاء شاهدية الإله في هذا الباب الأول، وهي: «إنكار الإله وجوداً وماهية» مع الفلاسفة «نيتشه» و«باطاي» و«ساد»، و«إنكار الإله ذاتاً» مع التحليلي «فرويد»، ثم إنكار الإله اسماً مع التحليلي «لاكان».

الفصل الأول

الإنكار الفلسفي للشاهدية الإلهية

لقد قلّب الفيلسوف والرياضي الفرنسي «بليز باسكال» النظر في رحاب السماء، فأقر بصغارته وجهالته أمام عظمة ما رآه، قائلاً:

«إن صَمْت هذه الفضاءات التي لا تتناهي ليجعل الرعب ينتابني»[1]. هذا يومَ أن كان قومه، في القرن السابع عشر، يؤمنون بأن ربَّ هذه السماء أنزل إليهم ديناً، وأن هذا الدين وضع الحدود لحياتهم، حفظاً لها من المروق، ووضع الأسس لأخلاقهم، حفظاً لها من الشرود.

ثم، في القرن الذي يليه، خلف من بعدهم خَلْف من أهل ملّتهم كان فيهم الفيلسوف الألماني «إيمانوئيل كانط»[2] الذي حذا حذو سابقه؛ فنظر في مُلْك السماء العظيم[3]، ثم رجع إلى نفسه، ليقول غير قول «باسكال»، إذ قال[4]:

«أمران اثنان يملآن قلبي إعجاباً وإجلالاً لا يزالان يتجددان ويزدادان

---

(1) الشذرة. PASCAL, Pensées, 90.

(2) Emmanuel KANT.

(3) نستعمل هنا «مُلك» بغير معنى «الملكوت» الذي أراه الحق سبحانه لسيدنا إبراهيم عليه السلام.

(4) ورد هذا القول في خاتمة كتاب: KANT, Critique de la raison pratique.

بقدر ما يتعلّق بهما فكري متأمّلاً لهما، ألا وهما: «السماءُ المزيَّنة بالنجوم من فوقي والقانون الأخلاقي في نفسي!» وذلك يومَ أن صار مواطنوه يؤمنون بأن أخلاقهم لا يَحدُّها نازلُ دينِهم، وإنما يَحُدّها راشدُ عقلِهم، متخذين الفصل بين الأخلاق والدين لاحِبَ طريقِهم.

وما كاد القرن التاسع عشر يستشرف نهايته، حتى ظهر في هؤلاء القوم من يحمل إليهم خبراً عجيباً عن السماء ليس كمثله خبَر، إذ نظر وكرَّر، ثم فكَّر وقدَّر، فقال:

«لكنه [أي الشيء الذي اتخذه إلها] كان ينبغي أن يموت؛ فإنه، بِأعينه التي كانت تُبصر كل شيء، كان يرى من الإنسان أغواره، [بل] غور أغواره؛ [ويرى] ما خَفي من خِزيه وقبحه، فلا حياء [يَحُدّ] من رحمته، [إذ] يتسلّل إلى أنجس خبايا [النفوس]؛ [ولَمّا] كان أكثرَ من غيره استطلاعا وفضولا ورحمة، كان ينبغي أن يموت؛ فقد ظلّ ينظر إليَّ على الدوام، وكنت أريد أن أنتقم من هذا الشاهد أو أن أترك الحياة؛ إن الإله الذي كان يرى كل شيء، حتى الإنسان[5]، كان ينبغي أن يموت؛ لأن الإنسان لا يحتمل أن يبقى مثلُ هذا الشاهد على قيد الحياة»[6].

وما هذا المُخبِر بموت الشيء الذي اتخذه إلها وبفراغِ السقف الذي اتخذه سماء إلا الفيلسوف الألماني «فريدرك وليام نِيتشه»[7] الذي توفي في مطلع القرن العشرين؛ إذ حمل إلى قومه خبر فراغ السماء من الإله بوصفه شاهداً.

---

(5) مكتوب في الأصل بالحرف المائل.

(6) Friedrich NIETZSCHE, Ainsi parlait Zarathoustra: p. 322.

(7) سبق وأن أخبرنا «نيتشه» بفراغ السماء من الإله الآمر خاصة؛ وتُعبّر هذه الصورة الأولى من الفراغ، على وجه التعيين، عن عملية الفصل بين الأخلاق والدين والتي تؤول، في نهاية المطاف، إلى الخروج من الدين، طلباً لاستقلال الأخلاق؛ وقد اصطلحنا على تسمية هذا الفصل الذي يقوم، أساساً، على نبذ الآمرية الإلهية باسم «الدهرانية»، وأفردنا له مؤلَّفاً كاملاً بعنوان: بؤس الدهرانية، فليرجع إليه الراغبون في مزيد البيان لخروج الأخلاق من الدين.

وهذه الصورة من الإنكار، أي «إنكار الشاهدية الإلهية»، تتعدى صورة الإنكار التي اختصت بها «الدهرانية»، والتي هي، كما وضحنا ذلك في كتاب بؤس الدهرانية، إنكار الآمرية الإلهية؛ وأثَرُ هذا الإنكار الأخير هو خروج الأخلاق من الدين، والخروج من الدين يُسمَّى «مُروقاً»؛ أما إنكار الشاهدية، فإنه يُخرج من الأخلاق نفسها، بحيث يتعيّن أن نضع لهذه الصورة الثانية من الإنكار اسماً خاصاً يفيد أنها تتجاوز طور الدهرانية؛ وهو: «ما بعد الدهرانية»! فالمراد إذن بـ«ما بعد الدهرانية» هو، على وجه الإجمال، الخروج من الأخلاق بإنكار الشاهدية الإلهية أو ما يمكن أن نسميه بـ«الدخول في حال الشرود»، فوضعُ الإنسان ما بعد الدهراني إنما هو وضع الشارد، أي وضعُ الخارج من الأخلاق.

1. النهي الأول ومفهوم الحدِّ

قبل بسط الكلام في مفهوم «الشرود»، يجب التنبيه على حقيقتين أساسيتين بصدد كلام الحداثيين عن الأخلاق، دهرانيين كانوا أو ما بعد دهرانيين:

أولاهما، تأثير المقولات الدينية في الخطاب الأخلاقي الحداثي؛ لئن كان منظِّرو الأخلاق من الحداثيين قد بذلوا أقصى وسعهم في عزل الأخلاق عن الدين، بل في تجاوز أفقه، فإنهم ما انفكوا يتوسلون، في هذه المساعي الدهرية وما بعد الدهرية، بالمقولات الأخلاقية المقررة في مجال الدين، إما بصورة مباشرة أو بصورة غير مباشرة؛ وقد يكون الحداثي واعياً بهذا التوسل ويأتيه عامداً، محتجاً بأنه يقطع هذه المقولات، مفاهيم كانت أو تعابير، عن سياق التعالي الذي وردت فيه في الأصل، ويستعملها في سياقات غير متعالية؛ لكنه يتناسى أن هذا القطع عن السياق الكلي بعيد الاحتمال؛ إذ يجوز أن تنفذ إلى استعمالاته آثارُ التعالي من حيث لا تخطر على باله، نظراً لتجذُّرها في أغوار لا شعوره؛ وقد لا يكون الحداثي على

وعي بهذا التوسل، فيأتي من المعاني والأقوال ما لا يخفى على المحقّق أصلُه الديني.

حسبنا مثالاً على ذلك مفهومٌ واحد وعبارةٌ واحدة؛ أما المفهوم، فهو «التنوير»؛ فقد أُطلق هذا المفهوم على مذهب من يُسمَّون بـ«أولي النور»[8] في منطقة «بافاريا» بألمانيا؛ وكان هؤلاء ينتسبون إلى الماسونية؛ وأما العبارة، فهي: «لتكن لك الجرأة على التفكير بنفسك»[9]؛ فلئن اشتهر «كانط» بهذه المقولة، فإنها ليست، في الحقيقة، من ابتكاره، وإنما اقتبسها من طائفة ماسونية أخرى نَقَشت هذه العبارة على وسام مخصوص[10].

لذلك، يأتي كلام الحداثيين أحياناً متقلباً غير ثابت، وأحياناً مشوَّشاً غير بيِّن، وأحياناً أخرى متناقضاً غير متسق ككلامهم في موت آلهتهم، فتارة ينفون وجودها، وتارة يثبتون هذا الوجود، وتارة يوحّدون ذاتها، وتارة يعدّدون هذه الذات، حتى إنك لا تستطيع أن تُميِّز حقائقهم من أوهامهم، ولا تأملاتهم من تخرّصاتهم، ولا حججهم من شُبههم.

والحقيقة الثانية، نسيان عداوة الشيطان للإنسان؛ لقد أظهر الحداثيون بقسميهم: الدهري وما بعد الدهري إرادة التخلص من الدين في بناء أخلاقهم أو لاأخلاقهم، فأعلنوا، بناء على عقيدة الصَّلب الراسخة في قلوبهم، موت إلههم وفراغ سمائهم ولو أنهم يفترضون بقاء ظلاله بينهم، عازمين على مطاردتها، حتى القضاء عليها بالكلية؛ لكنهم لم يُعلنوا قط موت شيطانهم، ولا، بالأوْلى، قتله، ولا حتى مطاردة أشباحه، مع أن له ذريةً بعدد أفرادهم كما يقر ذلك دينهم في صورته الفطرية المفقودة؛ والحال أن «الشيطان» هو أحد الظلال لإلههم المزعوم، فكان يجب أن

---

(8) مقابله الفرنسي: Les Illuminés de Bavière

(9) مقابلها اللاتيني: «Sapere Aude»

(10) E. GOERTZ: Nietzsche ou la mystique de la transgression: p. 83.

يطاردوا هذا الظل العاتي، بل أن يقدّموا مطاردته على مطاردة غيره، بل أن يعلنوا موته قبل إعلان موت هذا الإله، لأنه عدو لهم كما هو عدوّ له؛ لكنهم أبوا إلا أن يتناسوا هذه العداوة الأصلية لهم، فلا يحفظوا إلا عداوة الشيطان لإلههم وحده؛ وهكذا، فإذا هم عادَوْا إلههم بنسبة الموت إليه، آل الأمر إلى أن يوالوا عدوّ عدوّهم، أي شيطانهم، فلا يتسق موقفهم لو أنهم عادَوه، هو الآخر، بأن ادَّعوا موته أو قتله؛ لذلك، تراهم يتأرجحون بين أن ينسبوا الشيطان إلى ذواتهم أو ينسبوه إلى الآخرين، حتى يستقيم لهم الخروج من الأخلاق على أصولهم.

لما كان غرضنا في هذا الفصل هو أن نأتي بنقد ائتماني لما بعد الدهرانية الفلسفية، أي للخروج من الأخلاق والدخول في الشرود، فليس أوفى بغرض هذا النقد من أن ننطلق فيه من قصة النهي الأولى التي عرفها الإنسان والتي هي أساس المنهيات الأخلاقية، باعتبار أن هذه المنهيات هي التي تضع الحدود للإنسان، ألا وهي **«قصة النهي عن الأكل من ثمر الشجرة»**!.

لا أحد يمكنه أن ينكر أن هذه القصة الملكوتية أضحت قصة إنسانية كونية بامتياز، إذ ورد ذكرها في الكتب المنزلة، وصدّق بها الكثيرون، على اختلاف وجوه تصديقهم بها، وحتى أولئك الذين ينكرون معتقد الخطيئة الأصلية، هذا المعتقَد الذي تقرَّر، اصطلاحاً ومدلولاً، مع عالم اللاهوت «القديس أوغسطين» في نهاية القرن الرابع؛ إذ أضحى كل إنسان، بحسب هذا المعتقد المسيحي، يحمل هذه الخطيئة بسبب المعصية الأولى التي ارتكبها آدم عليه السلام؛ وهؤلاء، وإن أنكروا بقوة توارث الخطيئة الأولى، فإنهم لا يشكُّون في فائدة النهي الأول الذي تعلّقت به؛ وعلى هذا، فإنهم لا يترددون في بناء أفكارهم ونظرياتهم عليها، إما لأن تأثيرها في عموم ثقافاتهم نفذ إلى عقولهم، أو لأنهم ينزلونها منزلة القَصص الإنساني الجامع الذي لا غنى عنه في الوصول إلى تحديد **الحقيقة الإناسية** (أو

«الأنتروبولوجية») للإنسان كما يفعلون مع القصص اليوناني الذي بنوا عليه، على الرغم من يقينهم بأسطوريته، فرضيات ونظريات، بل معارف علمية صريحة؛ وعلى هذا، سوف يكون نقدنا الائتماني لما بعد الدهرانية مبنياً على حقائق إنسانية كونية نسميها بـ«الحقائق الحدِّية الأصلية»، اثنتان منها تخصان «حفظ الحدود»، واثنتان تخصان «ستر السوأة»؛ فلنذكرها الآن على التفصيل.

1.1. حقيقتا حفظ الحدود

أولاهما، أن الإنسان محدود (أو محدودية الإنسان)؛ لَمّا شهِد الإنسان الأول، في المجال الملكوتي الأول الذي كان يَنعَم فيه، من آيات كمال ربه ما شهد، جلالا وجمالا، وسوس إليه الشيطان بأن حدوده تضيّق عليه الوجود والمُلك، كاشفا له عن محدوديته الأصلية التي خُلق بها؛ والحقّ أن هذا الإنسان وإن كان، في أصل خِلقته، محدوداً، فقد كان يتمتع، في هذا المجال الأول، بخصوصية شهادة ربه له وشهادته عليه؛ إذ يشهد تصرفاته وتقلباته، تعبّداً وتَمُّتعاً، ويشهد عليها، مفضّلاً له على كثير من خلقه[11]؛ ومن أفضال هذه المشهودية التي اختص بها الإنسان الأول أنها تفتح له باب الإشراف على الأفق اللامحدود، لأن شاهده الإلهي لا محدود؛ ثم إن محدودية الإنسان جُعلت آيةً كبرى دالة على لامحدودية الخالق، لأن

(11) إن المجال الملكوتي الأول الذي حصلت فيه أحداث هذه القصة هو، في أصله، مجال شهادة أو قل مشاهدة بامتياز؛ فلم يزل آدم وزوجه، عليهما السلام، موقنين بأن ربَّهما يتجلى على كل شيء باسمه «الشهيد»، شاهداً تصرفاتهما وتقلباتهما، وشاهداً عليها، وموقنين بأن كونهما مشهودين له، سبحانه، دليلُ قرب من حضرته، حتى نزل القدر بالمعصية الأولى، فصارا، لحظتَها، إلى نسيان هذه الشاهدية الإلهية قَدْر ما يجعل البصرَ منهما يزيغ والقلبَ يفرغ؛ حتى إذا أدركهما ربهما برحمته، رابطاً على قلبيهما، مخاطبا لهما بكلمات تمحو آثار سيئتهما، رجعا إلى ذكر شاهديته والتمتُّع بمشهوديتهما؛ أما الشيطان، فقد كان يراهما من حيث لا يرونه، موسوساً لهما، حتى أنساهما مُبين عداوته لهما، فأوقعهما فيما نهاهما عنه ربُّهما؛ ولا يزال، بعد لعنه وطرده، على ديدنه من الرؤية التي لا تُرَى والعداوة التي لا تُعدَى.

المحدود، أصلاً، متعدد، في حين أن اللامحدود لا يكون إلا واحداً، ثم لأن «المحدود» لا يُعقل معنى وجوده ولا دليله إلا بالإضافة إلى «اللامحدود».

والثانية، أن الإنسان محفوظ (أو قل محفوظية الإنسان)؛ لَمّا وُجد للإنسان الأول، منذ لحظة تكريمه، عدوٌّ مبين سمّي بـ«الشيطان»، كان القصد من النهي عن الأكل من ثمر الشجرة هو الحيلولة دون إضرار هذا العدو به، بحيث ينزل النهي الأول منزلة الحدّ الحافظ له من مكائده؛ فالحد عبارة عن الحاجز الذي يفصل بين الإنسان وبين أذى الشيطان؛ ثم لما كان هذا المجال الملكوتي الأول مجالَ شهادة بين الإنسان وربه، ظهر أن الأذى الذي من خلف هذا الحاجز إنما هو صرف الإنسان عن حيّز الشهادة وإيقاعِه في حيّز الشرود؛ وبهذا، تكون وظيفة الحد الأول هي حفظ الإنسان الأول من الشرود الذي يتربّص به ويتهدَّده من لدن عدوّه الأول.

وحاصل هاتين الحقيقتين الحدّيتين أن الإنسان الآدمي محدود ومحفوظ، أي أنه محدود بحدود تحفظه من عدوّه.

2.1. حقيقتا ستر السوأة

أولاهما، أن الإنسان مستور (أو مستورية الإنسان)[12]؛ خُلق الإنسان الأول خَلقاً مستوراً غير مكشوف، وأُدخل المجال الملكوتي الأول دخولاً مستوراً غير مكشوف، إذ جعل له خالقُه ألبسة متنوعةً صورُها وموادُّها

---

(12) لقد كان أثر المعصية الأولى - أي الأكل من الشجرة المنهي عنها - نزعَ لباس مخصوص عن الإنسان الأول؛ وواضح أن مَن انتُزع لباسه تعرَّت ذاته على قدر معصيته؛ لكن الحق، سبحانه وتعالى، كسا الإنسان ألبسة متنوعةً صورُها وموادُّها ومتفاوتةً طبقاتها وأقدارها، داخلياً وخارجياً؛ ومتى سلّمنا بأن الإنسان، بفضل هذا الستر الإلهي، يلبس أكثر من لباس واحد، لزم أن يكون تعرُّضه للتعرّي على درجات قد لا نحصي عددها، بحيث لا يظهر الإنسان عارياً إلا بالإضافة للباس المنزوع، أما بالإضافة إلى باقي الألبسة، فإنه يبقى كاسياً.

ومتفاوتةً طبقاتها وأقدارها، ظاهراً وباطناً، ألبسة تحفظ إنسانيته وتصون مشهوديته؛ فآدم وزوجه عليهما السلام لم يكونا أبداً مكشوفين، بل كانا كاسيين خير ما يكون الكاسي، فضلاً عن أن أحدهما كان لباساً للآخر، حتى إذا وقعا في المحظور، زال عنهما بعض لباسهما، فانكشفت لهما سوءاتهما؛ وعلى هذا، فحقيقة «السوأة» ليست أنها موضع عضوي بعينه من جسم الإنسان يكره الإنسان أن يكون عارياً، وإنما هي كل ما تسوء الإنسان مشاهدتُه من ذاته ومِمَّا إليها، ظاهراً كان أو باطناً، لأنه جُرّد مما يَستُره أو يحجبه؛ أو قل، باختصار، إن السوأة هي كل ما تؤذي الإنسان رؤيتُه من ذاته ومما إليها ما لم يكسُه لباس أو يُسدَل دونه حجاب[13].

والثانية، أن الإنسان مرحوم (أو مرحومية الإنسان)؛ تحيط الرحمة بالإنسان الأول من كل جهة؛ فلما كانت الشاهدية الإلهية لا تنفك عن الراحمية، لزم أن يكون الإنسان مرحوماً بموجب كون الراحم الأسمى يشهده؛ وليس هذا فقط، بل إن الراحم الأعلى قد ينظر إليه نظراً خاصاً، فيزيده رحمة على رحمة،[14]؛ ومتى زادت خصوصية هذه المشهودية، زاد فيض الرحمة على المشهود؛ بل إن أمْرَ الرحمة أعجب من أمر الشهادة؛ فحتى عندما أتى الإنسان الأول ما أتى، غافلاً عن الشاهدية الإلهية، لم تغادره الرحمة قط، بل سرعان ما تنزَّلت عليه كلماتٌ مَحت آثار ما أتى، بل صارت طبقات بعضها فوق بعض؛ فبعد رحمة النظر الخاص الذي كان يكلأ هذا الإنسانَ منذ بدء خَلْقه، تنزّلت عليه رحمة الكلام المتلقّى، تتبعها رحمة الاجتباء، فرحمة الهداية، بل إن ما خبَّأه له الحق في خزائن رحمته أعظم مما أطلعه عليه، ناهيك عن أن الرحمة هي الأصل في كل شيء،

---

(13) سوف يأتي في موضعه بيان الفرق بين «السوأة» و«العورة»، إذ ندل بـ«السوأة» على العورة المكشوفة.

(14) تدبر الآية الكريمة: ﴿كُلاً نُمِدُّ هَؤُلاء وَهَؤُلاء مِنْ عَطَاء رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاء رَبِّكَ مَحْظُورًا﴾، 20، سورة الإسراء.

خلقاً ورزقاً، إيجاداً وإمداداً؛ وعلى هذا، فإن الإنسان، حقّاً، مخلوق مرحوم، إيجاداً وإمداداً، مَغيباً ومشهداً.

وحاصل هاتين الحقيقتين الحَدِّيتين أن الإنسان الآدمي مستور ومرحوم، مستور من لدن ربٍّ كساه أكثر من لباس، ومرحوم من لدن ربٍّ آتاه أكثر من رحمة.

هكذا، يتبيّن أن الشاهدية الإلهية، من خلال الحقائق الحدية الأربع المذكورة التي تتضمنها قصة النهي الأول، تؤسِّس لأخلاق تنبني على مبدأين جامعين هما: «مبدأ حفظ الحدود» و«مبدأ ستر السوءات»؛ ولما كانت ما بعد الدهرانية تنبذ الشاهدية الإلهية، لزم أن ينبني الشرود الذي تفضي إليه على مبدأين مضادَّين لهذين المبدأين الأخلاقيين، وهذان المبدآن المضادان هما: «مبدأ تعدِّي الحدود»، و«مبدأ كشف السوءات»؛ والآن لنبسط الكلام في الكيفيات التي بُنيت بها ما بعد الدهرانية الفلسفية - أو قل الأنموذج ما بعد الدهراني الفلسفي - على هذين المبدأين المضادَّين.

لذلك، نصوغ الدعوى التي يتعين علينا الاجتهاد في الاستدلال عليها، والتي نطلق عليها اسم «**دعوى ما بعد الدهرانية الفلسفية**» أو «**دعوى الأنموذج ما بعد الدهراني الفلسفي**»، وهي كالتالي:

■ **يتخذ شرود الأنموذج ما بعد الدهراني الفلسفي - أي خروجه من الأخلاق - صيغاً تختلف باختلاف تعامله مع تعدّي الحدود وكشف السوءات.**

لقد أحصينا من هذه الصيغ ما بعد الدهرانية ثلاثاً بارزة بمثابة مراتب متفاوتة في تعدّي الحدود وكشف السوءات؛ وقد أطلقنا عليها أسماء مشتقة من أحداث فاصلة في تاريخ الإنسانية تعلّقت أسبابُها بمسألتَي «الحدود» و«السوءات»؛ وقد ورد ذكر هذه الأسماء جميعاً في الكتب المنزلة، أولها

اسم لرسول عظيم هو: «آدم»، عليه السلام؛ والثاني اسم لأحد أبناء آدم، وهو «قابيل»؛ والثالث اسم لقرية النبي لوط، عليه السلام، وهي «سَدوم»[15]؛ فتكون أسماء هذه الصيغ ما بعد الدهرانية الفلسفية هي: «الصيغة الآدمية للأنموذج ما بعد الدهراني الفلسفي»، و«الصيغة القابيلية للأنموذج ما بعد الدهراني الفلسفي»، وأخيراً «الصيغة السَّدومية للأنموذج ما بعد الدهراني الفلسفي»؛ ويختلف «الإنسان الشارد» باختلاف هذه الصيغ الثلاث، بحيث يتخذ اسماً خاصاً بالنسبة لكل صيغة؛ فالصيغة الآدمية تدعوه بـ«الإنسان الفائق»[16]؛ والصيغة القابيلية تسميه بـ«الإنسان السيِّد»[17]؛ أما الصيغة السّدومية، فتدعوه بـ«الإنسان المارد»[18].

2. الصيغة الآدمية للأنموذج ما بعد الدهراني والإنسان الفائق عند «نيتشه»

اعلمْ أن الذي يُمثلّ الصيغة الآدمية ما بعد الدهرانية هو الفيلسوف الألماني المذكور «فريدريك نيتشه»، لأنه بنى جوهر فكره الأخلاقي على إنكار «معتقد توارُث الخطيئة الأصلية» الذي ترسَّخ في المسيحية التاريخية؛ ولم يبلغ أحد مبلغ «نيتشه» في القدح في عقائد المسيحية والتشنيع بتصوراتها، حتى إنه يقول:

«إن التصور المسيحي للدين [...] لهو واحد من أفسد تصورات الإله التي تشكّلت على وجه الأرض، [...]، إنه إله منحطّ [جُعل] نقيضاً للحياة بدل أن يكون تجلياً لها وترحيباً أبدياً بها؛ إله [هو] تحَدٍّ رُمِيت به الحياة والطبيعة وإرادة الحياة؛ إله [هو] صيغة فريدة من أجل إنكار الحياة الدنيا

---

(15) ورد هذا الاسم في التوراة مع اسم قرية ثانية هي عمورة.

(16) مقابله الفرنسي: «le Surhomme»

(17) مقابله الفرنسي: «le Souverain»

(18) مقابله الفرنسي: «le Satanique»

ونشر أكذوبة حياة الآخرة؛ [لقد جَعلوا مِن] الإله العدمَ المؤلَّه، وإرادةَ العدم المقدَّسة».

فلما أعلن «نيتشه» وفاة إلهه الشاهد المزعوم، ما لبث أن دعا إلى إيجاد إنسان شاهد لم يسبق له نظير، حتى يعوّض هذا الإله الشاهد الذي يموت؛ وسماه «الإنسان الفائق»، إذ يقول:

«قديماً، كان المرء يذكر «الإله» عندما ينظر إلى البحار النائية، لكنني أعلّمكم أن تذكروا: «الإنسان الفائق»، [...]، هل بمقدوركم أن تَخلقوا إلهاً؟ [كلَّا]، فلا تُحدثوني [إذن] عن الآلهة، لكن بمقدوركم أن تَخلقوا الإنسان الفائق»[19].

لذا، يتعين أن نُجيب، بالتوالي، على السؤالين الأساسيين، وهما: كيف يتعدَّى «الإنسان الفائق» الحدود؟ وكيف يفضي هذا التعدّي إلى كشف سوءاته؟ فلنوضح في الجواب عن السؤال الأول، كيف أن تعدي الإنسان الفائق للحدود يُخرج الإنسان عن كونه محدوداً ومحفوظاً.

1.2. تعدّي الإنسان الفائق للحدود

لئن كان الإنسان الفائق، حسب «نيتشه»، لم يَخرج بعد إلى حيّز الوجود، فإن الطريق الوحيد إلى إيجاده ليس إلا **تخطي الإنسان لذاته**، بمعنى تجاوزها كما تجاوزت الحياة في القرد نفسها لكي تُوجِد الإنسان؛ فينبغي أن تتجاوز الحياة نفسها في الإنسان، لكي تُوجِد الإنسان الفائق، فنسبة «الإنسان الفائق» إلى «الإنسان» كنسبة «الإنسان» إلى القرد، بل إن بُعْد «الإنسان الفائق» عن «الإنسان» أكبر من بُعْد «الإنسان» من «القرد» أو، كما يقول « نيتشه»، «لا يزال «الإنسان» قردا أكثر من القرد نفسه»[20]؛

---

(19) NIETZSCHE, Ainsi parlait Zarathoustra: p. 110.

(20) نفس المصدر، ص 22.

وهذا يعني أن «الإنسان الفائق» ليس عبارة عن «إنسان كامل»، ولا عن «إنسان أعلى»، لأن تفوُّقه على الآخرين ليس تفوُّق فرد على أفراد آخرين من جنسه، محققاً من الكمال ما لا يستطيعون، وإنما تفوُّق جنس على جنسٍ غيره أشبه بتفوق الإله على الإنسان(21).

ولا يقف «تعدّي الحدود» المطلوب في حق «الإنسان الفائق» عند تخطي حدود «الإنسان» بلا نهاية، بل يتطلب الوصول إلى درجة «قلب الحدود المقرّرة»؛ وهذا يعني أنه ينبغي هدم كل القيم الأخلاقية المعتبرة إلى حد الآن في محيطه، وهي، على الخصوص، القيم المسيحية التي لم يتورّع «نيتشه» في أن ينعتها بأبشع النعوت، معتبراً أنها تكرّس العبودية في النفوس، ويُحرّكها الشعور بالذل والحقد على الأقوياء، سادة كانوا أو شرفاء، وأنها تدعو إلى احتقار مُتع الحواس ونبذ الدنيا، بل تقوم على إرادة إنكار الحياة، على أساس أن الحياة، في أصلها، لاأخلاقية؛ لذا، فإن

---

(21) إن ما يسميه «نيتشه» «الإنسان الأعلى» هو دون «الإنسان الفائق» ولو أنه فوق رتبة ما يسميه «الإنسان الأخير»، لأن الإنسان الأعلى ما زالت فيه بقية من الاعتقاد بأن الإله لم يمت حقاً، ثم إنه لا يحقق إلا ارتقاء خُلقياً نسبياً بالإضافة إلى «الإنسان»، إذ أنه لا يزال يتمسك بالقيم التقليدية، ولا يفتأ يتردد في تجاوزها، متطلعاً إلى التخلق بمعهود الأوصاف الإلهية كما لو أنه قطع نصف الطريق بينه وبين «الإنسان الفائق»؛ لذا، يدعوه «نيتشه» إلى بذل مزيد الجهد، قائلاً: «أيها الناس الأعلون تجاوزوا هذه الفضائل الصغيرة، هذه الاعتبارات التي هي بحجم حبات الرمل [...]، هذا الرضى عن النفس البائس، هذه «السعادة لأكبر عدد».

أما «الإنسان الأخير»، فهو الذي لا يعرف التجاوز إلى قلبه طريقاً، ذلك أنه وَجد في موت الإله راحة له ليست مثلَها راحة؛ فلم يعد هناك مِن سيّدٍ يُحرّم عليه أي شيء أو يُكرهه على أي شيء، بحيث أمكنه التجرّد بالكلية من الأخلاق؛ وكفاه أن يلهو عن تذكّر الموت، لأنه لا يكره شيئاً كراهيته له، وأن يتوسل بأسباب الطمأنينة ويعتني بظروف الصحة، حتى يعظم في الحياة أملُه ويطول أجله؛ ومن هنا، يكون الإنسان الأخير أحقر صنف من أصناف الناس، ويُخشى أن يكون هو الإنسان الذي يلوح في أفق الحداثة بعد أن تقرّر موت الإله، لأن بوجوده توجد العدمية التي تضمحل فيها الإرادة الفاعلة، إذ لم تعد له إرادة في شيء، معتقداً أنه نال السعادة المنشودة؛ فحقيقة إرادته هي إرادة العدم، وإرادة العدم إنما هي عدم الإرادة؛ فهذا هو بعينه إنسان نهاية التاريخ.

الأجدر بقيم المسيحية الثلاث، وهي: «الإيمان» و«المحبة» و«الرجاء»، أن تُسمَّى «الحِيل المسيحية»[22].

وليس هدمُ الأخلاق المسيحية إلا الخطوة الأولى في الطريق الذي يمهّد لظهور «الإنسان الفائق»، بل لا بد من إبداع قيم جديدة غير مسبوقة، قِيم ٍيتمّ التوسل فيها بمبدإ يقلب الاعتبار التقويمي المتَّبَع: فما كان من القيم يُعدّ سلبياً، يصير معدوداً في القيم الإيجابية، والعكس بالعكس؛ ولما كانت القيم المأخوذ بها تعادي الحياة في الأرض، فلا بد لمبدإ التقويم الجديد أن يعيد الاعتبار لهذه الحياة؛ والحال أنه حيثما توجد الحياة، فثمة إرادة قوة أو، على حد اللفظ الألماني، إرادة للقوة[23]، إلا أن هذه الإرادة ليست، بالقصد الأول، إرادةَ التسلط على الآخرين، تغلُّباً أو تَملُّكاً ولو أن هذه الأخيرة تكون تابعة لها، وإنما هي «كُنه الوجود» بحق؛ ذلك أن الأصل في كل شيء حيّ أن يكون إلى العطاء أقرب منه إلى الأخذ، بحيث يسعى إلى أن يبذل جهده وينفق من طاقته، متجلياً بالوفرة والسعة؛ وعلى هذا، فهذه الإرادة ليست إرادة حفظ القوة بقدر ما هي، بالأساس، إرادة الزيادة في هذه القوة.

ومع أن إرادة القوة ليست، في جوهرها، إرادةَ تسلُّط، يبقى أن أثرها أبلغ في التعدي على الحد من هذه الإرادة الثانية؛ فإذا كانت إرادة التسلط تحفظ ترتيب القيم ولو مع قلب اتجاهه، فإن إرادة القوة، على عكسها، لا تحفظ هذا الترتيب، بل إنها تُجاوز الأزواج المتقابلة من القيم المعهودة، جامعة بين الأضداد، مثل «التقابل بين الخير والشر»، و«التقابل بين اللذة والألم»، و«التقابل بين السعادة والشقاء»، و«التقابل بين الإيمان والإلحاد»، و«التقابل بين الصدق والكذب» و«التقابل بين العدل والظلم»، و«التقابل بين المرض والصحة»، و«التقابل بين الحياة والموت»، و«التقابل بين الذات

---

(22) NIETZSCHE, L'Antéchrist: pp. 34-36.

(23) مقابلها الألماني: Die Wille zur Macht.

والعالم» و«التقابل بين العقل والحمق»؛ وهكذا، فإنها تُخلِي السبيل للحياة لكي تعمل عملها: تقوّي ما تشاء وتُضعف ما تشاء.

ولما أضحت القيم الأخلاقية عبارة عن آثار للحياة التي تتجلى في إرادة القوة، فقد وجب أن تنضبط بقانون الحتمية الذي تنضبط به الظواهر الحيوية، والذي تقف المعرفة العلمية والتقنية على أسراره ونتائجه؛ وحينئذ، لا عجب أن يتنبأ «نيتشه» بقريب اضمحلال مشاعرنا وأحكامنا الأخلاقية بسبب تقدُّم هذه المعرفة؛ ومن ثم، نتوقّع دخولَ الإنسانية في عهد «ما بعد الأخلاق» بعد أن دخلت في عهد «ما بعد الدين»، عِلما بأن الأخلاق ظلت تابعة للدين المسيحي؛ ومن شأن الخروج من هذ الدين أن يفضي إلى الخروج من الأخلاق[24] لولا أن «نيتشه» يصير إلى القول بأن «الحياة هي إرادة تقويم»[25]، على عادته في ضرب بعض كلامه لبعض.

وقد جاء «نيتشه» بمثال على هذا القلب للقيم أسماه «التحولات الثلاثة»[26]؛ إذ يقتضي هذا القلب ثلاث مراحل: أولاها أن الإنسان عبارة عن جَمَل حمل أثقالاً من القيم هي أشبه بتنِّين جاثم على ظهره يأمره وينهاه، بحيث لو بقي ينوء، في الصحراء، بهذه الأثقال والأوامر التي في ضمنها، لهلك؛ والثانية، أن الجمل أراد أن يتمتع بحريته ويكون سيد صحرائه، فرمى بأثقاله عن ظهره، متحوّلاً إلى أسد؛ والثالثة، أن الأسد صارع بقوة من أجل التخلص من أوامر التنين، حتى إذا أبدل مكانها إراداته، انقلب إلى طفل؛ فلا إبداع إذن إلا مع وجود براءة الطفل، لأنها بداية عالم جديد قائم على إرادة الذات؛ وليس «الإنسان الفائق» إلا هذا الطفل.

---

(24) QUINIOU, Nietzsche ou l'impossible immoralisme: pp. 216-223.

(25) Nietzsche, Par-delà le bien et le mal: p. 54.

(26) Nietzsche, Ainsi parlait Zarathoustra: pp. 35-37.

ومتى سلّمنا بما يدعيه «نيتشه» من أن الأخلاق المسيحية الموروثة عن الأخلاق اليهودية هي، في الأصل، قلب لقيم الحياة الحقيقية، لزم أن يكون القلب الذي يجيء بالإنسان الفائق عبارة عن قلب للقلب الأخلاقي المسيحي، أي «عودة إلى الأخلاق في أصلها»؛ لكن يبقى أن ما يذكره منها لا يدلنا على أن هذا القلب الثاني سلك طريق الارتقاء بالإنسان إلى مزيد الكمال بقدر ما يدلنا على أنه سلك طريق الانحطاط به إلى رتبة الحيوان؛ وهذا ما نريد الآن التعرض له في الجواب عن السؤال الثاني، موضحين ما هي السوأة الكبرى التي وقع فيها الإنسان الفائق بسبب تعديه للحدود.

2.2. كشف سوءات الإنسان الفائق

يجعل «نيتشه» من الإنسان الفائق تلميذاً لإله غريب من آلهة أساطير اليونان، وهو «دِيونيزوس»[27] الذي عُرف، عندهم، بأنه إله العنب والخمر؛ ويتميز عن غيره من آلهتهم بالإسراف في تعدّي الحدود، منتهكاً القوانين والقواعد، ومتخذاً أشكالاً متعددة، ومتقلباً في أطوار متباينة، وجامعاً بين الأضداد؛ فهو، مثلاً، إله الفرح وإله الألم، وهو أيضاً إله الخير وإله الشر، وهو كذلك إله الحياة وإله الموت؛ ولما كان نيتشه قد أنكر الشاهدية الإلهية، فقد جعل من «دِيونيزوس» الإله الشاهد الأعلى، زاعما أنه أتاه بشخصه، لحماً ودماً، وأنه لم ينقطع عن التردد إليه منذ أن لقيه، وقد تعلّم منه أشياء سرية وغريبة ومزعجة وهو آخر تلميذ له وآخر مطّلع على سره[28]؛ ومهما يكن من أمر، فإنه، بادعاء التلمذة على يد «دِيونيزوس»، يكون قد أنزل نفسه منزلة «الإنسان الفائق»؛ غير أن فوائد التلمذة لـ«دِيونيزوس» لم تَعد على الإنسان الفائق إلا بكشف سوءاته.

---

(27) DIONYSOS

(28) NIETZSCHE, Par-delà le bien et le mal: p. 317.

أولاها، نزعُ اللباس الذي يَستر العنصر الحيواني من الإنسان؛ ذلك أن التعليم الذي تلقّاه «الإنسان الفائق» من «ديونيزوس» ردّ الإنسان إلى البهيمة، فيخضع أول ما يخضع لغرائزه وشهواته ودوافعه، متوحّشاً وشريراً؛ وغالباً ما يستعمل «نيتشه»، بهذا الصدد، عبارة «الحيوان الإنسان»، إشعاراً بأن الفروق التي أقيمت بين الكائنات البيولوجية إنما هي فروق تعسُّفية يتعين إلغاؤها؛ إذ يجوز أن نتصور وجود كائنات حية أرقى من الإنسان كما يجوز أن نقدّر أن الإنسان قد يتقهقر إلى مرحلة أدنى من التطور.

والثانية، هتك الحجاب الذي بين الإنسان وبين عنصره الإلهي؛ ذلك أن العنصر الإلهي في الإنسان يصير مردوداً، هو الآخر، إلى هذه الأصول البهيمية، فتزول الفروق بين المراتب الثلاث: «الحيوان» و«الإنسان» و«الإله»، ويُردُّ الإله إلى البهيمة ردّ الإنسان إليها.

فـ«الإنسان، على حدّ قول «نيتشه»، إنما هو حبل ممدود بين البهيمة والإنسان الفائق ـ حبل فوق هاوية»[29].

وعلى هذا،، فإن الوصول إلى الجانب الإلهي من الإنسان يَتمُّ بفضل تزايد إرادة القوة التي تنبثق من الطاقات الحيوانية الكامنة في باطنه، أي أن الارتقاء إلى الإنسان الفائق يكون بطريق النزول إلى الحيوان؛ وهكذا، فإن التحول المطلوب إلى الإنسان الفائق لا يكون بالتعالي فوق القوى الحيوانية من الإنسان، وإنما، على العكس من ذلك، يكون بالتعالي إليها، أو، قل باصطلاح بعضهم، بـ«التعالي نحو الأسفل»[30] فيلزم أن «الفائقية الإنسانية» موجودة، أصلاً، في ضمن «السافلية الحيوانية»، فكلما ازداد الإنسان تغلغلاً في التوحُّش، ازداد تَحققاً بالتأله.

والثالثة، جعل ألبسة الإنسان عبارة عن مجرَّد مظاهر؛ يُنكر «نيتشه» أن

---

(29) NIETZSCHE, Ainsi parlait Zarathoustra: p. 24.

(30) انظر: M. DETIENNE, Dionysos mis à mort, Gallimard.

من وراء الظواهر حقائق (أو جواهر)، كما يُنكر أن من وراء المظاهر وقائع، بل ليست هناك إلا طبقات من الظواهر والمظاهر بعضها فوق بعض لا يتناهى عددها، حتى إن «نيتشه» يَعُدُّ الظواهر، هي وحدها، الحقائق، والمظاهرَ، هي وحدها، الوقائع، فيصبح أمرُ النفاذ إلى الأغوار عبارة عن مجرد البقاء على السطوح؛ والمتعيِّنُ في حق هذه المظاهر المتراكمة هو الاشتغال بإزالتها حتى يتسنى تحصيل المعرفة بالوجود في صورته المأساوية؛ والحال أن سعادة «ديونيزوس»، بل مهمته التي ورّثها لتلميذه، إنما تقوم في تدمير هذه المظاهر تباعاً، كاشفاً عن مآسي الوجود، بل شاهداً على ضرورة الشر في العالم، لأنه لولا الشر الذي يورِّث الشعور بالقوة، لما انفتحت آفاق المستقبل، ولما كان هناك تَعلُّق بأسباب الإبداع، ولا تَحرُّر من قيود الأخلاق[31].

والرابعة، نزع لباس الروح عن الجسم؛ يُقدّم «نيتشه» الجسم على الروح، جاعلاً من الروح وسيلة للجسم؛ إذ يقول:

«إن الجسم عقل كبير [...] وما عقلك الصغير الذي تسميه «الروح» - أخي - إلا وسيلة لهذا الجسم، وسيلةٌ صغيرة ولعبة لعقلك الكبير؛ إن الجسم الخلاق خلَقَ لنفسه الروح بوصفها يدا لإرادته».

لئن كانت وظيفة اليد تقوم في وصلنا بالأشياء في الخارج، فإنها تتلقى، أصلاً، قوة انبعاثها وتحركها من الجسم، فلا تنفك عن طاعته؛ ولولا الجسم الذي هي بعض منه، لما استطاعت أن تنهض بأي شيء؛ وهكذا، فليست الروح ولا مظاهرها، لغة وفكراً، هي التي تستعمل الجسم لمقاصدها، وإنما الجسم بمختلف أعضائه هو الذي يستعمل الروح لحاجاته؛ ثم إن «نيتشه» يقول:

«إننا لم نَعُد نطلب أصلَ الإنسان في الروح، في الطبيعة الإلهية، فقد

GOERTZ, Nietsche ou la mystique de la transgression: pp. 304-305. (31)

أعدناه إلى رتبة الحيوانات [...]، فليس هو، [كما يُعتقد]، «تاج المخلوقات» في شيء؛ فلو قورن به كلُّ كائن، لكان في درجته من الكمال؛ وحتى في قولنا هذا، نكون قد ذهبنا بعيداً، ذلك لأن الإنسان هو، بعبارة أقرب، أقل الحيوانات حُسناً في الخَلق وأكثرها عرضة للمرض، أي أنه الحيوان الذي ابتعد أخطر ابتعاد عن غرائزه»[32].

وبهذا، يتبين أن «نيتشه» أبى إلا أن ينزع عن جسم الإنسان الفائق لباس الروح الذي يستره، مبرزاً سوءاته الباطنة، لأن الجسم بلا لباس الروح يظل سوأة، حتى ولو سُتر ظاهره، كما هي سوأة الميت، فلا تَنستر حتى يواريها التراب.

والخامسة، تعميم القسوة؛ يرى «نيتشه» أن القسوة غريزة مركوزة في كل إنسان لا يمكنه التخلص منها أبداً؛ ويقول:

«قد كانت [أي القسوة] هي البهجة الكبرى للإنسانية القديمة، إلى حد أنها كانت تشكّل عنصراً يكاد يدخل في [ترتيب] كل الأفراح»[33].

فلا حفل بدون قسوة ولم يكن الداعي إليها الرغبة في الانتقام، وإنما كانت جارية مجرى مألوف السلوكات؛ ذلك أن الإنسان يستمتع برؤية غيره يتألم، بل إن استمتاعه يكون أكبر لو أنه يكون هو الذي يُنزل به الألم، إذ يجد في ألم غيره مقياساً لقدرته وامتداداً لقوته؛ ويمارس الأقوياء - كالأجناس الأرستقراطية التي لا يبعد أن تكون، عند «نيتشه»، هي الأسلاف الحقيقية للإنسان الفائق[34]، بموجب إرادة القوة التي تُحرِّكهم - شديد قسوتهم على الضعفاء، فيحتقرونهم أو يعذبونهم، بل يسحقونهم ويبيدونهم؛ لكن يبقى أن ممارسة القسوة لا تنحصر فيهم، بل تتعداهم إلى الضعفاء أنفسهم، متخذة صوراً خفية، بل خادعة؛ فالضعفاء يَقسون على غيرهم، إذ

---

(32) NIETZSCHE, L' Antéchrist: pp. 24-25.

(33) NIETZSCHE, Généalogie de la morale: pp. 70-71.

(34) نفس المصدر، ص 40 - 41.

يدعونهم إلى الإشفاق عليهم، وهذا يعني أنهم يطالبونهم بأن يتألموا كما يتألمون؛ وتأتي قسوة الرهبان، هم الآخرون، من عجزهم الذي يولّد فيهم حقداً رهيباً ومدمّراً، فضلاً عن استعمالهم لوسائل بالغة القسوة في تربية أتباعهم على الأخلاق المسيحية؛، أما الزهاد، فإنهم يؤذون أنفسهم بشتى المجاهدات، حتى لا تفوتهم متعة الإيذاء؛ ولم تكن الثقافة لتفلح في القضاء على هذه القسوة الغريزية، مِمّا ولَّد، في نفس الإنسان، الشعورَ بالذنب الذي أفضى إلى العدمية، فأخذ يحتقر ذاته ويلومها، منقلباً بالإيذاء على نفسه، جاعلاً من ضميره «ضميراً شقياً»، فلا يجد إلا الأخلاق سبيلاً لمحو شقائه.

والسادسة، ازدراء الرحمة؛ يرى «نيتشه» أن الرحمة لا تُعَدُّ فضيلة، ناهيك عن أن تكون أم الفضائل، إلا عند الضعفاء؛ أما الأقوياء، ناهيك عن أقواهم الذي هو «الإنسان الفائق»، فما أغناهم عنها، ولا تليق مطلقاً بمقامهم ألبتة، لا ظهوراً بها، ولا بالحريِّ، قبولاً لها؛ ذلك أنها تُخل بمبدإ تجاوز الذات الذي يُتوسّل به في الوصول إلى خلق الإنسان الفائق؛ ويتجلى هذا الإخلال في أنها تعاكس «قانون الانتقاء» الذي يجعل الضعفاء يموتون والأقوياء يعيشون، حيث إنها تُنقذ من أوشَك على الاختفاء، وتمنع النوع الإنساني من أن يتخلص من فضلاته، محرومين ومعذَّبين وبائسين ويائسين.

«إن الحياة ـ كما يقول ـ هي بالذات ما تُنكره الرحمة [...] [إن الرحمة] هي العمل بالعدمية؛ [...] فهذه الغريزة المثبِّطة والمُعدية تعاكس كل الغرائز التي تهدف إلى حفظ ورفع الحياة من جهة أنها تضاعف البؤس كما أنها تحافظ على كل بائس، إنها الوسيلة الأساسية في تفاقم الانحطاط»[35].

فلما كانت الرحمة عاطفة تعادي الحياة وتزرع البؤس وتجلب الانحطاط، صارت حقيقتُها أنها دعوة إلى العدم، إلا أنه لا يقال: «العدم»، وإنما يقال، بَدل ذلك، «الآخرة» أو «الإله» أو «الحياة الحقة» أو «النعيم».

---

(35) NIETZSCHE, L' Antéchrist: p. 19.

حاصل القول في الصيغة الآدمية للأنموذج ما بعد الدهراني أنها تدعو إلى إيجاد الإنسان الفائق، وهو إنسان شارد بموجب إنكاره للشاهدية الإلهية؛ وتجلَّى شروده في تعدي الحدود بما جعل هذا التعدي يتخذ صورة قلب الحدود، بحيث انقلبت القيم الأخلاقية إلى أضدادها، وذلك في مخالفة للحقيقة الحدّية الأولى وهي: أن «الإنسان حي محدود»؛ وقد أدّى هذا القلب إلى كشف سوأة الإنسان الفائق، وهي حب القسوة، وذلك في مخالفة للحقيقة الحدّية الرابعة، وهي: «أن الإنسان حي مرحوم»؛ وهي سوأة كبرى بحق، لأنها ناتجة عن نزع لباس الرحمة الذي يتسع ستره لكل شيء؛ وعلى هذا، فإن نظرية «نيتشه» في الإنسان الفائق لا تُخرج إلا إنساناً عاتياً لا يقبل الحدود، وقاسياً لا يبدي الرحمة، بدءاً بالإنسان الفائق نفسه، فهو إنسان غير محدود ولا مرحوم، فمن لا يَرحم، لا يُرحم[36].

بعد أن فرغنا من بيان خصائص تعدّي الحدود في الصيغة الآدمية للأنموذج ما بعد الدهراني وما يترتب عليه من سوآت مخصوصة، لننتقل إلى الصيغة القابيلية لهذا الأنموذج، موضحين طبيعة تعدي الحدود فيها ونوع السوءات التي تنشأ عنه.

3. الصيغة القابيلية للأنموذج ما بعد الدهراني والإنسان السيّد عند «باطاي»

اعلمْ أن الذي يُمثل ما أسميناه «الصيغة القابيلية ما بعد الدهرانية» هو الفيلسوف والكاتب الفرنسي «جورج باطاي» الذي توفي في أواسط القرن العشرين[37]؛ والداعي الذي دعانا إلى وضع هذه التسمية هو أن قصة ابني آدم تدور على أمرين أحدهما ثابت بالنص، وهو قتل قابيل لأخيه هابيل

(36) قد أفصح «نيتشه» عن ذلك بما لا مزيد عليه في أحد المقتطفات من كلامه التي نُشرت بعد وفاته، إذ يقول: "ألا إن مهمتي هي أن أنزع الصبغة الإنسانية عن الطبيعة، وبعد ذلك أن أُلبس الإنسان الصبغة الطبيعية، متى ظفرتُ بالمفهوم الخالص للطبيعة"!

(37) Georges Bataille توفي سنة 1962.

مع جهله بمواراة سوأته؛ والثاني تَذكُره بعض التفاسير، وهو رغبة قابيل في نكاح أخته التي هي توأمته بدلاً من توأمة أخيه هابيل؛ ويُظن أنه، لأجل ذلك، قرَّبا قربانين، حَسْماً للمنازعة التي وقعت بينهما، فتُقبِّل قربان هابيل ولم يُتقبَّل قربان قابيل، فأقدم على فعلته المنكرة؛ والحال أن فكر «باطاي» مداره، بالأساس، على موضوعين متلازمين عنده، وهما: «الجنس» و«الموت»، حتى ولو كان موتَ ما اتخذه من إله؛ وإبرازاً لهذا التلازم بين الجنس والموت، يقول الفيلسوف الفرنسي «ميشيل فوكو» في مقال متميّز خصَّصه لـ«باطاي» ضمن أعمال تكريمية يحمل عنوان: «مقدمة في التعدي» (أي تعدي الحدود) ما نصه:

«إن كلامنا عن الجنس معاصر زمنياً وبنيوياً للكلام الذي أعلنا به لأنفسنا عن موت الإله».

لقد أنكر «جورج باطاي» الآمرية الإلهية كأشد ما يكون الإنكار كما جاء في قوله:

«لا يُمكن أن تَلزم من «الإقرار بموت الإله» نتيجة أقلُّ حسماً: لقد كان الإله يُمثّل الحد الوحيد الذي يعارض الإرادة الإنسانية؛ ولما تَحرَّرت هذه الإرادة من الإله، فقد استسلمت لهوى إعطاء العالم دلالة ينتشي بها؛ فلا يمكن للذي يبدع، [أي] الذي يرسم أو الذي يكتب، أن يقبل حدّاً للرسم أو للكتابة: إذ [أضحى] فجأة يتصرف وحده بكل الاختلاجات الإنسانية الممكنة، ولا يمكنه أن يتهرّب من هذا الميراث للقوة الإلهية الذي بات من حقه»[38].

لكن «باطاي» لم يكتف بهذا الإنكار للآمرية، بل، كسابقه «نيتشه»، أنكر الشاهدية الإلهية، معتبراً أنه دخل في تجربة داخلية تغنيه عنها؛ واعتبر أن هذه التجربة، وإن أشبهت التجربة الصوفية من جهة خصوصيتها

G. BATAILLE, "Le sacré" (1939) dans Œuvres complètes, tome I: p. 563. (38)

الوجدانية، فإنها تختلف عنها من حيث إن الصوفي يتَّبع عقيدة معيّنة، ويتخذ بين يدي الإله وضع العبد، في حين يتحرر هو من كل عقيدة ويضع الوجود بين يديه[39]؛ وقد بلغ إنكاره للشاهدية الإلهية درجة أن نعتَ إلهه الموهوم بالأعمى في دعاء النوم الذي وضعه، ونصه:

«أيها الإله الذي ترى كل جهودي، هب لي ليل عينيكَ [اللتين هما عينا] الأعمى»[40].

لذلك، فإنه، على حدّ قوله، لا يحب لفظ «الصوفي»، ربما يكون ذلك ردّاً على «جان بول سارتر» الذي وصفه به في مقال بعنوان: «صوفي جديد»؛ فمن كان يحيا تجربة بهذا الوصف الذي يزعم، أي تجربة تجعل الوجود داخلها، لا خارجها، فلا بد أن يكون، لا عبداً كالصوفي، وإنما سيّداً كالإله.

لذا، يتعين أن نجيب الآن عن السؤالين الأساسيين، وهما: كيف يتعدَّى «الإنسان السيد» الحدود؟ وكيف يفضي هذا التعدّي إلى كشف سوءاته؟ فلنبيّن في الجواب عن السؤال الأول، كيف أن تعدي الإنسان السيد للحدود يُخرج الإنسان عن كونه محدوداً ومحفوظاً.

1.3. تعدي الإنسان السيد للحدود

يُعدّ «باطاي» أول من حاول التنظير لمفهوم «التعدي» (أي تعدي الحدود)[41] في كتابه المعنون: الشَّبَق[42]؛ إذ أخذ هذا المفهوم يترسخ، في مجال التحليل النفسي ومجال البحث الإناسي والدرس الاجتماعي،

---

(39) نفس المصدر، ص 278.

(40) BATAILLE, L'expérience intérieure: p. 53.

(41) المقابل الفرنسي: La transgression.

(42) المقابل الفرنسي: L'érotisme.

كمفهوم مفتاحي يجدد الرؤية ويُخصب المنهجية؛ والإنسان، بحسب منظور «باطاي»، لا يصل إلى رتبة «الإنسان السيد» أو قل، باختصار، «السيد» إلا بممارسة فعل التعدي، حتى إن «السيد» يُعتبَر «المتعدّي بامتياز»؛ ذلك لأن لهذا التعدي خصائص لا توجد في مجرد «الانتهاك»، إذ لا يشترك معه إلا في الظهور بمظهر العنف باعتباره عنفَ كائن عاقل، لا عنف حيوان؛ ويختص من دونه بكون العلاقة التي تجمع بين التعدي وبين الحد ليست علاقة كيانية ثابتة تكتفي بنفي الحد، وإنما علاقة جدلية متغيرة تتميز بالخصائص التالية:

الخاصية الأولى أن وجود التعدي شرط في وجود الحد؛ فحيثما يوجد الحد، يوجد التعدي، فلا حد بغير إمكان التعدي، كأن الحد يغري من ذاته بالتعدي، أو يرغّب فيه؛ فيقول:

«ليس ثـمَّة مُحرَّم لا يمكن تعدّيه، وغالباً ما يُسمح بالتعدّي، بل غالباً ما يكون مأموراً به [...]، إذ لا يوجد المحرَّم إلا لكي يُنتَهك»[43].

بل يذهب إلى أن الدين الذي هو مصدر الحدود يأمر بتعدّيها ولو أن هذا التعدي فيه يبقى منضبطاً بقواعد مخصوصة؛ فالقتل، مثلاً، مُحرَّم، ولكن الحرب، على كثرة القتل فيها، مباحة، بل قد تصير واجبة؛ واضح أن تصور «باطاي» الذي يجعل الحد يحمل في طيه أسباب تعديه يصادم التصور المقرّر للحد، وإن كان يصادف أقوالاً تجري مجرى الأمثال نحو «كل ممنوع مرغوب فيه» أو «الأشياء كامنة في أضدادها».

والخاصية الثانية، أن التعدي حافظ للحد؛ لا يسعى المتعدي، كما يرى «باطاي»، إلى أن يتخلّص من الحد أو يهدمه، لأن معنى وجوده إنما هو في بقاء الحد، لا في فقْده؛ لذلك، فهو يظلُّ حافظاً له من حيث ينتهكه كما لو كان التحدي يحمل الحد في طيه، حتى إذا عاد إلى

---

(43) BATAILLE, L' érotisme: pp. 71 - 72.

انتهاكه، وجده؛ ولا يخفى ما في هذا الادعاء من صرف للفظ «التعدي» عن مدلوله الاصطلاحي الذي يُقرّر أن وظيفته تقوم في إلغاء الحد؛ ويبدو أن «باطاي» طبّق على هذا المفهوم مسلكه الجدلي الذي تأثر فيه بفكر «هيغل» ولو أنه لا يتّبعه في تركيب النقيضين، بل يجمع بينهما على حالهما؛ ومن هنا، جمعُه في عملية التعدي بين جانب إلغاء الحد وجانب اعتباره.

والخاصية الثالثة، **التعدي متّصل بالتقديس**؛ يسلّم «باطاي» بأن السيد لا يقصر حياته على عالم العامة العملي الذي ينضبط بحدود النظام والشغل والإنتاج، بل يريد أن يتخطى هذا العالم المحدود إلى العالم غير المحدود الذي من ورائه، والذي يصفه «باطاي» بكونه **عالماً قُدُسياً**؛ ولا سبيل إلى ذلك إلا بأن يتعدى هذه الحدود العامّية تعدّياً يحفظها بقدر ما يَخرقها، بحيث يصبح التعدي فعلاً مقدّساً لما يقع عليه، إذ يَلج السيد بفضله إلى عالم القُدُس، بل يصير التعدي بذاته فعلاً مقدَّساً؛ وبهذا، يغدو **ما تُحرّمه الحدود في أصلها هو عين ما يُقدّسه التعدي عليها.**

فـ«المجتمع الإنساني هو، كما يقول «باطاي»، يجمع بين عالم الحدود العامّي والعالم القُدُسي الذي ينفتح لتعديات محددة، أي عالم الاحتفال والسادة والآلهة»[44]؛ ذلك لأن الاحتفال يُشكّل أفضل مناسبة لمجاوزة حدود عالم العامّة، إذ أن الفوضى التي تُسبّبها هذه المجاوزة تبعث في الأفراد، حسب «باطاي»، حياة قُدُسية تقوّي الصلات بينهم وتُجدد نظام عالمهم؛ وتبلغ هذه المجاوزة ذروتها في التقرُّب بقربان بشري كما في غابر الأزمنة أو قربان حيواني كما في حاضرها، لأن، في هذا التقرب، يتحقق للمحتفلين الجمعُ بين حالة الوجد ووحدة الشعور، فضلاً عن تجاوز قلقهم على الحياة وإقرارهم بقيمة الموت.

---

(44) BATAILLE, La souveraineté: p. 17.

لكن يبقى أن ما ينسبه «باطاي» إلى العالم الذي يُنشئه التعدي للحدود من قدسية لا يمكن التسليم به إلا أن يُصرَف لفظ «القدسية» إلى مدلول يضادُّه، لأن الأحداث التي تقع في عالمه المقدس تشمل «سفك الدماء» و«هتك الأعراض» و«الزنا بالمحارم» و«السطو على الممتلكات»، و«تدمير المؤسسات»، وحتى «أكل النجاسات»، بل «أكل لحم البشر»؛ فما تظهر به هذه الأحداث من فساد في الأرض لا يصلح للدلالة عليه إلا اسم «عالم الرّجس»، لا عالم القُدُس.

والرابعة، **التعدي متصل بالإعجاز**؛ لا يكتفي «باطاي» بأن يقرر بأن التعدي يوصّل السيد إلى عالم القُدُس، بل يدعي أنه يورّثه أيضاً الشعور بالإعجاز؛ فالسيد يتجاوز عالم المنفعة والتبعية ـ أي العالم الذي يَحصر فيه الفرد استهلاكه في الضروريات، حتى يقيم أوَده ويواصل عمله ـ ويندفع بكليته في إتلاف الفائض من الإنتاج، مبذراً للثروة ومتجرّداً من العمل، فيكون مجال السيادة، بحسب عبارة «باطاي»، هو، بالذات، «ما وراء المنفعة»[45]؛ ومن كان تصرُّفه بثروته الفائضة على هذا النحو، لا بد وأن يجد متعة لا تعدلها متعة، بحيث تستحق أن توصف بكونها «معجزة»؛ ولا يخفى أن «ما من شيء معجز إلا ويكون، بوجه ما، إلهياً»؛ كما أن «ما من شيء إلهي إلا ويكون، في ذات الوقت، معجزاً»؛ وعندئذ، لا غرابة أن تكون المعجزة هي متعلَّق شهوة السيد؛ لذلك، تراه يجد هذا الشعور بالإعجاز في تبذير الثروة وفي غيرها من الأشياء، جميلة كانت أو كريهة، بل يجده في كل شيء يهجم عليه فجأة، قاطعاً فكره، أو يقع له في الآن، مستوقفاً زمنه، كالضحك أو دموع السعادة.

بيد أننا إذا رجعنا إلى الأمثلة التي ساقها «باطاي» لتوضيح هذا الشعور بالإعجاز، ألفينا أن أول مثال يضربه عليه، مطنباً في وصفه، ليس

---

(45) نفس المصدر، ص 14.

إلا مثال «العامل» الذي يحتسي كأساً من الخمر، إذ يقول بصدده:

«يدخل في الخمر الذي احتساه عنصرٌ خارقُ الطعم هو، بحق، أساس السيادة» [...]، لأنه يعطيه الإحساس بأنه يتصرف على هواه في العالم [...]، وما أن يحتسي خمره، حتى ينساه، لكن يبقى [أن الأصل في ذلك] هو مبدأ الإسكار الذي لا يمكن لأحد أن ينازع في قيمته **الإعجازية**».

وحتى بعد أن ذكر، على إثره، مثال «ألَق الشمس في فصل الربيع»، عاد إلى الحديث عن احتساء الخمر، ثم انتقل إلى أمثلة غيره كالجمال والثروة، وحتى العنف والحزن والمجد؛ كل ذلك يدعو إلى التشكيك في انطباق وصف «الإعجاز» على هذه الحالات التي تجعل السيد يخرج عن طور العقل، لا إلى ما فوقه، متفكراً في عالم الآيات، وإنما إلى ما دونه، ساقطاً في لامعقول الشهوات؛ ولولا أن «باطاي» يرى في احتساء الخمر أفضل مثال على ما يدعيه، ما ابتدأ به ولا فصّل فيه قبل غيره؛ فدلَّ ذلك على أن هذه الحالات المذكورة أشبه بحالات الإسكار منها بغيرها، فضلاً عن أن لفظ «الإسكار» أو نعت «المسكر» يتكرّر ذكرهما في كتاباته، تأثرا بفلسفة «نيتشه» التي تتخذ من عربدة «ديونيزوس» - إله الخمر والسكر - أصلاً من أصولها.

وفوق هذا وذاك، يدّعي «باطاي» أن السيد يتعدى حد الموت، ذلك أنه لا يمكن أن يموت مِيتة إنسانية، لأن الذي يموت هذه الميتة يعيش في قلق يستعبده، منشغلاً بتصور الموت والعمل للمستقبل، طلباً للهروب من حتفه، في حين أن السيد لا قلق ينتابه ولا عمل يشغله، بل يبقى مستغرقاً في الآن لا يبرحه؛ وعلى هذا، فإنه، كما يقول «باطاي»، يعيش ويموت كما يعيش ويموت الحيوان؛ ولكن، مع ذلك، فإنه إنسان»[46]؛ لهذا، كان حد الموت في عالمه مُلغىً، فيقول:

---

(46) نفس المصدر، ص 44.

«فهو يوجد كما لو كان الموت غير موجود، بل إنه الذي لا يموت، لأنه لا يموت إلا لكي يولد من جديد، ذلك لأن الذي يموت هو الفرد الذي تحدده هوية خاصة، وتجعل منه شيئاً متميزاً عن غيره، بينما هو ليس، على حد تعبير «باطاي»، إنساناً بالمعنى الذي تدل به هذه الكلمة على الفرد، لكنه إله»[47].

ويضرب لنا مثالاً بفرعون، مَلِكاً، ثم يضيف «باطاي»، قائلاً:

«إن هذا الملك لا يمكن أن يموت، لأن الموت لا معنى له في حقه، إذ أن مقام حضرته ينكر الموت، بل إن هذه الحضرة تمحو موته، بل إن موتَه نفسَه مَحو للموت»[48].

إلا أن الملاحظ في هذا التعدي لحد الموت هو أن «باطاي» يجعل السيد يجمع بين صفتين متناقضتين هما: «الحيوانية» و«الألوهية»؛ فهو يموت كالحيوان ويُبعث كالإله؛ ولا شك أن مردَّ ذلك إلى أمرين: أحدهما تأثير «نيتشه» فيه، إذ جعل هذا الأخير استغراق الإنسان في الغرائز الحيوانية طريقاً يوصِّله إلى رتبة الألوهية، متشبهاً بالإله الأسطوري: «ديونيزوس»؛ والثاني، تأثير فكرة التجسيد، إذ أنها ترفع التنزيه عن الذات الإلهية، وتجعلها تقبل التأنيس كما تبث في الذات الإنسانية الروح القدس، وتجعلها تقبل التأليه؛ يلزم من هذين التأثيرين إمكان اجتماع الصفتين المذكورتين، فيصير الفصل بين الرتب الثلاث: «الحيوان» و«الإنسان» و«الإله» فصلاً نسبياً غير مطلق يَجعل الوجود كله عبارة عن كيان واحد متصل بعضه ببعض، ومتحوّل بعضه إلى بعض.

لننتقل إلى الجواب عن السؤال الثاني المتعلق بأشكال السوءات الخاصة بـ«الإنسان السيد»، والتي تترتب على تعدّيه الخاص للحدود.

---

(47) نفس المصدر، ص 43.

(48) نفس المصدر، ص 44.

2.3. كشف سوءات الإنسان السيد

يدعي «باطاي» أنه يريد أن يخوض تجربة داخلية تضاهي التجربة الصوفية في أحوال الوجد والجذب، ولكنها تبقى مباينة لها؛ ويعرّف «التجربة» بقوله:

«أقصد بـ«التجربة» سَفَراً إلى أقصى إمكان الإنسان، ويمكن لأيٍّ كان أن لا يقوم بهذا السفر؛ ولكن إذا قام به، فهذا يفترض إنكار السلط والقيم الموجودة التي تَحدُّ من هذا الإمكان؛ ولما كانت هذه التجربة [...] نفياً لكل القيم والسلط الأخرى، صارت هي نفسها بصورة إيجابية، القيمة والسلطة»[49].

بناء على هذا التعريف، يتبيّن أن «السيد» يسعى إلى خوض هذه التجربة بالتجرُّد من الإصْر الثقافي، وذلك بأن يقوم بأمرين، أحدهما أن يجعل أُفقَه، لا تحصيل المعرفة شأن الصوفي، وإنما، على العكس من ذلك، تحصيل «اللامعرفة»، أي تحصيل الوعي بأنه لا يعرف شيئاً، لأن كل معارفه ما هي إلا أسباب مُخدِّرة أو قُلْ أوهام تحجب عنه وجودَ جهله؛ وذلك لأن التجربة التي تذهب إلى أقصى الإمكان توجب تعدّي الحد الذي تشكّله المعرفة بوصفها غاية معتبرة[50]؛ والأمر الثاني هو أنْ يجعل قِبلته هي المجهول، وهو، كما يقول، «حضرة لا تتميز عن الغيبة»؛ ذلك لأنه لا يمكن أن نتحقق بتمام التجرد أو بعبارته بـ«العري الكلي» إلا إذا اتجهنا، غير مخادعين، إلى المجهول.

ويبلُغ السيد «العري الكلي» الذي يُقدره على أن يتصل بالعالم اتصالاً وَجدياً متى استوفى شرائط مخصوصة هي عبارة عن سوءات بعضها أفحش من بعض:

---

(49) BATAILLE, L'expérience intérieure: p. 19.

(50) نفس المصدر، ص 20.

أولاها، نزع سلطة العقل؛ إذا كان العقل قد أفلح في نقد القيم والسلط التقليدية، موسّعاً نطاق حدوده، فإنه بقي دون التوسيع الذي يناسب طلب أقصى الإمكان الذي تختص به تجربة السيد الداخلية، بل إنه ضيَّق من إمكان هذه التجربة؛ بل أسوأ من هذا، «إن تطور العقل، كما يقول «باطاي»، أدى إلى تجفيف الحياة التي هي، بدورها، ضيّقت العقل».

لذلك، فإن السيد لا يستطيع الخروج من هذا الضيق إلا إذا أخذ بالمبدإ التالي، وهو: «أن التجربة الداخلية هي نفسها السلطة»، بعد أن كان العقل قد هدم السلطة الضرورية لها؛ وعندها، «يستعيد الإنسان إمكانه، ولم يعد هو الإمكان القديم والمحدود، وإنما [صار] أقصى الإمكان».

غير أن «باطاي» فاته أن العقل الذي يُجفِّف الحياة، ولا يقدر على طلب أقصى الإمكان لبس هو العقل كلُّه، وإنما مرتبة دنيا من مراتبه، وهي «العقل المجرَّد»، لا سيما وأنه يسلّم بإمكان توسيع العقل؛ فمعلوم أن هذا العقل، بحكم توسُّله بلغة اصطلاحية، ينزع إلى التقسيم والتحليل والتعليل والتجريد والتقنين؛ أما ما سوى العقل المجرَّد من الرتب، فلا يمتنع عليها ما امتنع عليه، فيتعيَّن طلب هذه المراتب بدل سحب السلطة من العقل وإعطائها لتجربة حسية غير عاقلة، لأن سلطان المعرفة أو اللامعرفة لا يكون إلا للعقل وحده؛ وسحبُ السلطة من العقل إنما هو، في الحقيقة، نزع أحد الألبسة الممكنة لهذه التجربة.

والثانية، نزع لباس الأخلاق؛ كما أن السيد لا يمكن أن يأخذ مبدأ تجربته الداخلية من المعرفة، فكذلك لا يمكن أن يأخذه من موقف أخلاقي[51]؛ يبدو أن المواقف الأخلاقية التي لا تليق بالسيد ثلاثة، أحدها، الموقف الأخلاقي المسيحي الذي انتقده «نيتشه» بشدة، معتبراً أنه ينطوي

---

(51) نفس المصدر، ص 19.

على قيم الحقد والعبودية وكراهية الحياة، علماً بأن «باطاي» نهل من فكر «نيتشه»، واتّبعه في جملة معتبرة من آرائه ومواقفه؛ والثاني الموقف الأخلاقي الدهري الذي يُمثله الفيلسوف الألماني «إيمانوئيل كانط»، ذلك أن هذه الأخلاق عبارة عن أخلاق مصوغة في شكل قواعد صورية خالصة[52]؛ ومعلوم أن مجال هذه القواعد ليس هو مجال التجربة بأية حال، فضلاً عن أن «باطاي» يجعل العقل المجرد تحت سلطة التجربة؛ والثالث الموقف الأخلاقي الصوفي الذي يستمد قيمه ومبادئه من دين ما، لأن السيد، كما يقول، «يطلب تجربة عارية، خالصة من التعلقات، حتى ولو ارتبطت بأصل يرجع إلى ملّة مخصوصة»[53]؛ وحتى عندما يسلّم «باطاي» بهذه الصلة بين أخلاق التصوف والدين، فإنه يرى أن اتجاهها الصحيح ليس ذلك الذي تقرّر عند رجال الدين، وهو أن يكون الدين حاكماً على التصوف ومرشداً له، وإنما هو، على العكس من ذلك، أن يكون التصوف حاكماً على الدين ومرشداً له[54].

والثالث طيّ لباس المعاني الروحية؛ حاول «باطاي» أن يبين كيف أن التجربة الصوفية تتأسس على نفس العناصر التي تتأسس عليها التجربة الشبقية، بحيث يمكن ردّ الأولى إلى الثانية؛ ذلك أن الشبق، على خلاف الجنس، يقوم على تعدّي الحد، فلا شبق إلا مع وجود التعدي؛ فكذلك التجربة الصوفية تتعدى الحدود التي تضعها المبادئ المقررة في الممارسة الأخلاقية العادية، لأن هذه المبادئ تضيق عن الوفاء بمطلب هذه التجربة الذي هو «موت الإنسان بالنسبة لذاته من أجل حياة ربانية»[55]؛ ثم إن التجربة الشبقية تنفتح على أفق الموت، إذ يكون الشبق إقبالاً على الحياة

---

(52) نفس المصدر، ص 10.

(53) نفس المصدر، ص 15.

(54) BATAILLE, L'érotisme: pp. 252 - 255.

(55) نفس المصدر، ص 254.

حتى في الموت[56]، فكذلك التجربة الصوفية لها صلة بالموت كما يتجلى ذلك في أحوال الوجد والشوق والانجذاب التي يقع للصوفي فيها الانفصال عن أشياء العالم، إذ تترك فيه هذه التجربة آثاراً وانعكاسات أشبه بتلك التي تتركها الأحوال الشهوانية في التجربة الشبقية؛ ولا تختلف التجربة الصوفية عنها إلا من جهة أن كل ذلك يحصل في المجال الداخلي للشعور والفكر، ولا يستدعي تدخلاً حقيقياً وإرادياً للأجسام[57]، فيمكن تحقيق التواصل بين التجربتين وإن كان الصوفي يطلب حالة يتخلص فيها من كل تعلّق، ويكون فيها سيداً بحق[58].

لكن يبقى أن هذا الرد للتجربة الصوفية إلى التجربة الشبقية باطل من وجوه عدة، نخص بالذكر منا وجهين:

أحدهما، أنه عبارة عن رد أقصى الأعلى الإنساني إلى أقصى الأدنى الحيواني، وهذا لا يجوز مطلقاً، لأن أقصى الأعلى هو عبارة عن الاستتار الكلي، بينما أقصى الأدنى عبارة عن التعري الكلي، فكيف يصير أكسى الناس هو أعرى الحيوانات، إلا أن يكون الكاسي عارياً والعاري كاسياً وأن يكون الإنسان حيواناً والحيوان إنساناً؛ بيد أن «باطاي» الذي يرى أن الأصل في الوجود أن يكون سوأة مكشوفة، لا يسعه إلا أن يرى في كسوِها دعوة صريحة إلى مزيد كشفها.

والوجه الثاني، أن هذا الرد عبارة عن ردّ الروح إلى الجسد؛ وهذا لا يجوز، لأن المقصود بالرد هاهنا ليس مجرد تأثير الجسد في الروح، بل جعلُ الحس الجسدي مِثْلاً للمعنى الروحي كأنما الاختلاف بينهما لا يعدو كونه اختلافاً في الدرجة، حتى إن «باطاي» يتكلم عن المضمون الروحي

(56) نفس المصدر، ص 17.

(57) BATAILLE, Erotisme: p. 272.

(58) نفس المصدر، ص 274 ـ 275.

للفُحش الذي هو، كما سبق، خاصية مميزة للجسدية[59]؛ وفي هذا خلط شنيع، لأن جنس الروح غير جنس الجسد وإن تبادلا التأثير فيما بينهما؛ فإذا كان الجسد يتحدد، بحسب «باطاي» بكثيف الشبقية، فإن الروح تتحدد بأقوى أضدادها، وهو لطيف القدُسية؛ غير أن «باطاي» الذي يرى أن الأصل في الوجود أن يكون جسداً واحداً، لا يسعه إلا أن يرى في الروح صيغة مجازية للتعبير عن الحقيقة الجسدية.

والثالثة، نزع لباس النعمة؛ لا ينزع السيد عن جسمه كل الألبسة الثقافية فحسب، معرفة أو عقلاً أو أخلاقاً، كاشفاً عن سوءات بعضها أشنع من بعض، بل لا يتردّد في أن ينزع عنه، حتى لباس النعم الإلهية التي خصه بها الإله في عالم الغيب كما في قصة آدم عليه السلام؛ وحينئذ، يتبدى جسمه عارياً بالكلية، أي يكون جسداً خالصاً[60]ومِثلُ هذا الجسد لا يقبل الحال المنغلق الذي يُشعر بامتلاك الذات لنفسها ولا الوجود المنفصل الذي يُشعر بامتلاك فردية ثابتة[61]، بل ينفتح على الحياة في اتصالها، متجلياً بمظهر ما يسميه «باطاي» «الفُحش»[62]؛ فالفحش إنما هو إزعاج هذا الشعور بامتلاك الوصفين: الذاتي والفردي، بحيث يهيئ الأجساد للخروج من هذا الشعور؛ وعلى هذا، فإن الجسد الخالص عبارة عن جسد فاحش، ولا يتحقق الخروج الكامل من هذا الشعور بالملكية إلا بحصول الفعل الجنسي بين الأجساد؛ ومن ثَمَّ، يكون الجسد الخالص عبارة عن جسد شبِق، أي يجمع إلى العري الكلي الجنس المتعدِّي[63]؛ وتلك هي السوأة الكبرى التي يمكن أن تتبدى للإنسان السيد.

---

(59) نفس المصدر، ص 271.

(60) Marion AVARGUES, "La nudité totale chez Bataille", Revue philosophique, 2012/22, p. 52.

(61) BATAILLE, L'érotisme: p. 2.

(62) مقابله الفرنسي: .L'obscénité

(63) نفس المصدر، ص 24 - 25.

وهكذا، فإن الجسدية الشبقة توجد في أصل الحياة الحسية؛ ولا يقف «باطاي» عند هذا الحد، بل يجعل من هذه الجسدية قوام الكون كله؛ فلما تَجرَّدت موجوداته من ألبستها جميعاً، متحققة بالتعري الكلي، فقد تلاشى ما كان يحجب بعضَها عن بعض من ستور، فأصبحت متواصلة فيما بينها، لا تواصل اللقاء، وإنما تواصل الاشتراك؛ كما تلاشى ما كان يفرّق بينها من حدود، فأضحت متصلةً بعضها ببعض، لا اتصال الجمع، وإنما اتصال الوحدة؛ وبهذا، ينتهي «باطاي» إلى أن يجعل من المحسوس العاري بالكلية أو قل «السوأة المثلى» أساس الوجود، فاستحقت أن تنزل عنده منزلة السلطة العظمى التي تتفرع عليها باقي السلط الأخرى بما فيها سلطة الدين.

حاصل القول في الصيغة القابيلية للأنموذج ما بعد الدهراني أنها تدعو إلى إيجاد الإنسان السيد، وهو أيضا إنسان شارد بموجب إنكاره للشاهدية الإلهية، وتجلّى شروده في تعدي الحدود بما جعل هذا التعدي يتخذ صورة قلب للتعدي، فصارت وظيفته، لا إلغاء الحدود، وإنما الاحتياط لحفظها، حتى يدوم تخطيها، وذلك في مخالفة للحقيقة الحدية الأولى وهي: أن «الإنسان حي محدود»؛ وقد أفضى هذا القلب إلى كشف سوأة الإنسان الفائق وهي حب التعرّي، وذلك في مخالفة للحقيقة الحدية الثالثة، وهي: «أن الإنسان حي مستور»؛ وهي سوأة كبرى بحق، لأنها ناتجة عن نزع كل لباس يمكن أن يكسو أي شيء؛ وعلى هذا، فإن نظرية «باطاي» في الإنسان السيد لا تُخرج إلا إنساناً عاتياً لا يقبل الحدود، وعارياً لا يطيق لباساً، بدءاً بالإنسان السيد نفسه، فهو إنسان غير محدود ولا مستور، ومن لا ستر له، لا حياء فيه(64).

---

(64) BATAILLE, l'expérience intérieure: p. 74.

قد تبدّت لـ«باطاي» السوأة الكبرى لهذا الكائن، فقال: «إني مفتوح على السماء الخفية، [وأنا] فُرجة فاغرة، وكل شيء فيَّ يهوِي [...]، انقطاع كل إمكان، وتقبيل بقوة واغتصاب، [بل] =

بعد أن انتهينا من بيان خصائص تعدّي الحدود في الصيغة القابيلية للأنموذج ما بعد الدهراني وما ترتب عليه من سوآت مخصوصة، لننتقل إلى الصيغة السدومية لهذا الأنموذج الفلسفي، موضحين طبيعة تعدي الحدود فيها ونوع السوءات التي تنشأ عنها.

4. الصيغة السَّدومية للأنموذج ما بعد الدهراني والإنسان المارد عند «دي ساد»

اعلمْ أن الذي يُمثّل الصيغة السَّدُومية ما بعد الدهرانية هو الكاتب الفرنسي «الفونس فرانسوا المركيز دي ساد» الذي توفي في مطلع القرن التاسع عشر[65]؛ ولا يهمنا هاهنا «ساد» البائد الذي قبع في السجون ما

ضياع في الغياب الكلي للممكن، [كل هذا] في ليل معتم وميت؛ ومع ذلك، [هناك] ضوء لا يقلّ عن قرارة القلب امتناعاً عن المعرفة وإعشاء للبصر؛ لم يَعُد هناك موضوع؛ إن الوجد ليس حباً: الحب هو امتلاك يحتاج إلى موضوع مملوك للذات ومالك للذات في ذات الوقت؛ ولم تَعُد هناك ذات (= موضوع)، وإنما فُرجة فاغرة بين الواحد والآخر، وداخل الفُرجة، انحلت الذات والموضوع؛ هناك عبور، تواصل، لكن، ليس من أحدهما إلى الآخر، وإنما كلاهما فَقَد الوجود المنفصل».

(65) Alphonse François Marquis de SADE (1740-1814).

يتعين أن ندفع الاعتراض الذي قد يورده بعضهم على تأخيرنا التعرّض لهذه الشخصية المتقدمة زمنيا على «نيتشه» و«باطاي»، مع أن بحثنا ليس بحثاً تحقيبياً، وإنما هو بحثٌ تحليليّ؛ بل قد يعترض بعضهم على ذكر اسم هذه الشخصية ضمن أسماء المفكرين ما بعد الدهرانيين، مع أننا لا نميل إلى حصر أداة التصدير: «ما بعد» في الدلالة على معنى اللحوق الزمني، بل قد يكون مجرد لحوق منطقي.

وجوابنا عن هذا الاعتراض المزدوج هو أنه حصلت عودة واسعة في القرن العشرين إلى «ساد،» وجرى إحياء ملحوظ لفكره بعد أن قُبرت مؤلفاته المتنوعة، نصصاً ومسرحيات ورسائل، في بعض الخزانات والمستودعات لما ينوف عن قرن ونصف؛ وهكذا، اشتغل بهذا الإنتاج الغزير عدد غير قليل من أعلام الفكر والأدب والفن في القرن الماضي، نذكر منهم، على سبيل المثال، «بروتون» و«أبولينير» و«باطاي» و«هِين» و«بلانشو» و«كلوسوفسكي» و«بولان» و«أدُورنو» و«نادو» و«ليلي» و«باسوليني» و«بارث» و«بوفير» و«سوليرس» و«دي بور» و«فوكو» و«دولوز» و«لاكان»؛ وما كان هؤلاء الأعلام لينكبوا على بحث هذا الإنتاج المنسي بهذه القوة لولا أنهم وجدوا في هذا الفكر أجوبة عن الأسئلة التي يطرحها زمنهم، وإلا فلا أقل من جملة من =

يقارب نصف عمره تحت أنظمة ثلاثة سياسية مختلفة[66]، وإنما «ساد» العائد، أي «ساد» الذي تجد فيه «ما بعد الدهرانية» مبشّرا بها ومنظّرا لها قبل وقتها، وقال بعضهم في حقه: «ساد معاصرنا الرهيب»، وجعل أحد مشاهيرها لكتابه عنه عنوانا هو: «ساد قريبي»[67]، فلننظر كيف يتعدّى «الإنسان المارد» الحدود؟ وكيف يفضي هذا التعدّي إلى كشف سوءاته؟ ولنبدأ بالجواب عن السؤال الأول، مبرزين الخصائص التي تُميّز تعدي الإنسان المارد للحدود عن سابقيه: تعدّي «الإنسان الفائق» و«الإنسان السيد».

1.4. تعدّي الإنسان المارد للحدود؛ إذا كان تعدّي الحدود هو الأصل في وجود الإنسان الشارد، بحيث لا شارد بغير تعدٍّ، فإن منحى المارد في هذا التعدي غيره في أي شارد آخر، ذلك أن مدخله إليه هو، بالأساس، التعدي الجنسي الصريح، بحيث تتفرع عليه كل أشكال التعدي الأخرى؛ لذا، يصح أن نقول إن رؤية المارد للعالم هي رؤية جنسية شاملة؛ فكل حدٍّ تقاس قيمته بالأثر الجنسي الذي يُخلّفه تعدّيه؛ فإن عظم، عظمت، وإن تدنى، تدنت.

وليس هذا فحسب، بل إن المارد لا يقنع بالتعدي الجنسي العادي الذي يظل في حدود الخيانة أو الغفلة أو الجهالة، والذي يغلب فيه استعمال لفظ «الزنا»، وإنما لا يُرضي غُلمتَه إلا التعدي المنظَّم لأعظم المحرمات، وهما اثنان يؤسسان لانعزالية جذرية حدّدها «ساد» بقوله:

= التصورات والرؤى والاستشكالات التي تُسعفهم في مقارباتهم لأوضاعهم، بحيث لا مغالاة في القول براهنية هذا الفكر، ذلك أن «ساد» - كما قال «إريك مارتي» واضع كتاب: لماذا حمل القرن العشرون ساد على محمل الجد؟ - يعنينا جميعاً، هو واقعنا، واقع ينبغي أن نجابهه [وجهاً لوجه].

(66) وهذه الأنظمة هي: «النظام القديم» و«الثورة» و«حكم نابليون».

(67) Pierre KLOSSOWSKI, SADE mon prochain.

«كل المخلوقات تولد معزولة ودون أن يحتاج كلياً بعضها إلى بعض»[68].

أما المحرَّم الأول منهما، فإن تعدّيه ينزل منزلة المعتقد الأول، ويفضي إلى عقم الفعل الجنسي ونهاية الإنجاب والقضاء على الفرق بين الذكر والأنثى، وهو «السَّدومية»؛ فقد مارسها «ساد»، وظل يمارسها إلى آخر أيام حياته وقد بلغ السبعين من عمره، ووضع كتاباً فيها بعنوان: مائة وعشرون يوماً من السدومية؛ وأما المحرّم الثاني، فإن تعدّيه ينزل عند «ساد» منزلة الأمر القطعي، وهو يفضي إلى اختلاط الأجيال ونهاية الأنساب، وهو «زنا المحارم»؛ فلا يستحق الواحد أن يكون مارداً، حتى لا يأبه بعلاقات النسب، ولا، بالأوْلى، بنظامها الأسروي المعهود.

أ. تعدي الإنسان المارد محو للحدود؛ لا يكتفي المارد بانتهاك الحدود، بل يطلب أن يهدم كل حد انتهكه هدماً لا يُبقي له أثراً، أي أن يمحو وجوده بالمرة، حتى كأنه لم يكن موجوداً؛ ولا يقتصر هذا المحو على حدود بعينها، وإنما يعمّها جميعاً، دينية كانت أو مجتمعية أو سياسية أو قانونية، ذلك، كما يقول:

«إن الطبيعة لا تُحرّم علينا شيئاً، [بيد] أن القوانين وحدها سمحت لنفسها بأن تفرض بعض الحدود على الشعب [...]، لكن لا شيء مقدس في هذه الكوابح الشعبية، لا شيء مشروع فيها في نظر الفلسفة التي تتولى تبديد كل الأخطاء، ولا تترك في الإنسان الحكيم إلا إلهامات الطبيعة وحدها؛ إنها لا تفرض أبداً أي كوابح، ولا تملي علينا أبداً قوانين»[69].

ب. تعدّي الإنسان المارد تحدٍّ للآخر؛ إن التحدي الذي يأتيه المارد ليس مجرد تصدٍّ للحد، وإلا كان مرادفاً للتعدي، وإنما هو تصدٍّ للحد

---

(68) F. OST: SADE ET LA LOI, pp. 189-190.

(69) J. DOMENECH, L'éthique des lumières: p. 223.

بمحضر شخص مخصوص يشهد حصول هذا التصدي، ويشهد عليه؛ وهكذا، يكون التحدي الذي يختص به التعدي المارد عبارة عن التصدي للحد الذي يتخذ صورة انتهاك مكشوف يتأثر به الآخر؛ وقد يكون هذا الآخر الشاهدُ واضعَ الحد نفسه أو يكون المؤتَمن على حفظه، وإلا فلا أقل من أن يكون لهذا الانتهاك أثر فيه؛ وهنا يجدر التنبيه على أن «ساد»، لَمّا جعل من نفسه عدواً للإله، نازلاً رتبة «إبليس»، فقد رام أن يكون هذا الشاهد هو الإله نفسه، فكأنه يكرِّر مقالة إبليس: «انظر كيف أني أتعدَّى حدّك»؛ وليس في هذا ما يناقض إلحاده، لأن إلحاده ليس عدم اكتراث بالألوهية، وإنما دوام محاربتها، هذا فضلاً عن أن معتقد التجسيد ظل يعمل عمله في اللاشعور، حتى لا شعور أولئك الذين نبذوه مثل الإنسان المارد؛ ومعلوم أن هذا المعتقد يجعل الألوهية غير منفكة عن الإنسانية، فتُذكر عند ذكرها، فيتعين على الملحد دفعها.

ج. تعدي الإنسان المارد قلب لمبدإ الشِّرْعة[70]؛ إن المارد ليذهب إلى أبعد من محو الحدود؛ ذلك أن هذا المحو، ولو أنه عمَّ الحدود جميعها، فإنه يُبقي على مبدإ الشرْعة أو قل «مبدأ القانون» الذي تفرعت عليه؛ والفرق بين «الحدود» و«مبدإ الشرْعة» هو أن الحدود تضعها جزئيات الأحكام التي هي عبارة عن أخلاق مقرّرة، في حين أن مبدأ الشرْعة هو المبدأ العام الثابت الذي يرفع الكائن البشري إلى رتبة الإنسان الذي يستحق أن يتحمل الأمانة[71]؛ وبهذا، لا يلزم من حذف هذا الحد أو ذاك، حذف مبدإ الشرعة؛ والمارد لا يهدأ له بال، حتى يأتي على هذا المبدإ نفسه الذي تتحقق به قابلية الإنسان للائتمان؛ لذلك تراه، يَبذل قصارى جهده في أن يسحب هذا المبدأ من غيره، ويستبد به لنفسه، واضعاً شرعة من عنده تقلِب الشرعة المقررة، دينية كانت أو

(70) مقابلها الفرنسية «Loi» مكتوباً بحرف التاج.

(71) انظر مزيداً من التفصيل لمفهوم «الأمانة» في كتاب بؤس الدهرانية.

دهرية، رأساً على عقب، فتتحد معها ذاته، فهو الشرعة بعينها وليس سواها.

وقد أورد «ساد» نموذجاً لهذا الاستبداد بمبدإ الشرعة في رسالة بعنوان: «أيها الفرنسيون، [لتبذلوا] مزيداً من الجهد من أجل أن تكونوا جمهوريين» أدرجها في قصته الشهيرة: **الفلسفة في خَلوة النساء**؛ فقد جعل الجمهورية تتأسس على قلب جذري للشرعة التي تحكم المجتمعات البشرية، متمثلاً في إلزامية السَّدومية وزنا المحارم والجريمة، وأيضاً في الحق بالتمتع بأي امرأة دون التفرد بها، لأن هذا الحق مقدَّم على حق الملكية؛ ولاحِقُ العلاقة الثقافية غير قادر على أن يمحو سابق العلاقة الطبيعية، فيصبح تعاطي البغاء هو الوضعية المشروعة للنساء على مدى حياتهن، بالإضافة إلى واجب ممارسة السَّدومية بإطلاق.

د. **تعدي الإنسان المارد إفساد**؛ لا يشفي غليلَ الإنسان المارد أن يتحقق بأقصى الفساد الجنسي عن طريق نبذ الحدود وقلب الشرعة، بل يَحرص على أن يُفسد غيره، وأن يكون إفساده له على قدر فسادِ نفسه؛ لذلك، يبادر إلى تعميم فساده على كل الفئات والأفراد في المجتمع، مندفعاً فيه بقوة، حتى يتوصّل إلى أن يَمحو عن هذا السلوك الجنسي صبغة الشذوذ والإسراف، ويبدو وكأنه عين السواء، بل عين الصلاح، فلا يُعتَبر مخالفاً أو متحدياً للشرعة.

وقد جاء «ساد» بمثال لهذا الإفساد الشامل للمجتمع في كتابه: **مائة وعشرون يوماً بسَدوم**، إذ تَخيّل قصراً معزولاً أشبه بدير حُبست فيه جماعة تضم أربعة من كبار الماردين وأربع بغايا وأربعين من الفتيان والفتيات، فجمع بين أفرادها بعلاقات بلغ اختلاط المياه والأنساب والأجيال فيها أقصى مداه، متحدياً كل قواعد الزواج والنَّسب المعهودة، حتى إذا فرغ من إقامة هذا النظام الجنسي المقزِّز، دخل في تفصيل كل أشكال الانتهاك والإجرام التي يمكن أن يقترفها هؤلاء الماردون حسب طقوس محددة

وتحت مراقبة صارمة، بحيث يصبح جلادوهم وضحاياهم عبارة عن أشياء خاضعة لأقدارها الجنسية التي لا رادَّ لها.

هـ.تعدّي الإنسان المارد استمتاع غير محدود؛ ليس همُّ الإنسان المارد الوصول، من وراء هتك الحدود، إلى مجرد الاستمتاع النسبي الذي يحصل بهذا الانتهاك، بحيث تكون قوة الاستمتاع على قدر الحد، وإلا كان كغيره ممن يقعون في هذا الانتهاك، غفلة أو جهلاً، وإنما هَمّه الفوز بالاستمتاع المطلق الذي لا يقيده قيد ولا يَحده حد، حتى إن هذا الاستمتاع يصير هو شريعته؛ لذلك، تراه لاهثاً وراء هذه المتعة غير المحدودة من غير انقطاع[72]، لأنه كلّما خرق حداً، لم يجدها عنده، فينتهض إلى طلبها في خرق حدّ من فوقه وهكذا دواليك؛ ومِثْلُ هذه المطاردة التي لا نهاية لها لا يمكن إلا أن تَحمله على إبداع فنون شتى من الشر والأذى؛ فقد يتخذ من جسد الآخر مجرد وسيلة طيّعة بين يديه، حتى إذا قضى أربه منه، أهمله، بل ازدراه، بل قد يَجدُّ في إيلام هذا الآخر ويندفع في تعذيبه بما يجعله يوشك على الهلاك، ظاناً أنه يُمتّعه كما يتمتع به، بل مؤكّدا له أنه لا يسعى إلا في تمتيعه؛ ولا يقف المارد عند إيذاء غيره، طلباً لهذه المتعة العظمى، بل قد لا يقل أذاه لنفسه عن أذاه لغيره من أجلها، معرّضاً نفسه للأخطار والمهالك، حتى إنه يهبُّ إلى لقاء الموت، مشتهياً له، بل مفتوناً به، جزاء أن ينفتح له باب الإمكان اللامحدود ويظفر بلذته الكبرى؛ وما كل ذلك إلا أوهام وأفعال تجعل المارد ينزع عن نفسه وعن ضحاياه لباس الإنسانية.

وهذا ما نريد الآن التطرق له بتفصيل في الجواب عن السؤال الثاني المتعلق بكشف السوءات الناتج عن تعدّي الإنسان المارد للحدود

---

(72) E. ROUDINESCO, la part obscure de nous-mêmes: p. 15.

2.4. كشف سوءات الإنسان المارد

لما كان «ساد» يرى أن الحدود والقوانين، إلهية كانت أو إنسانية، باطلة، فقد نسب بطلانها إلى كونها مضادة لقوانين الطبيعة؛ لذلك، ينبغي للمارد أن يرجع إلى الطبيعة باعتبارها السلطة الوحيدة، ويخضع لقوانينها الصارمة والعمياء التي لا تعرف الأضداد التي تتأسس عليها الأخلاق المعهودة كالتضاد بين الخير والشر والتضاد بين الفضيلة والرذيلة أو الجريمة؛ فالطبيعة ليست، في أصلها، خيِّرة ولا شريرة، وليست فاضلة ولا مُجرمة، حتى إن ما تَعدُّه الأخلاق حراماً، لا يسع الطبيعة إلا أن تبيحه؛ فلنضرب مثالاً على ذلك بـ«القتل»؛ فمعلوم أن القتل تجعل منه الأخلاق الدينية أكبر الكبائر، في حين لا يُعدُّ، في حكم الطبيعة، جريمة، لأن «الطبيعة، على حد قوله، إنما تعيش من الموت، موت النباتات والحيوانات والناس»[73]، فضلاً عن أنه يكشف عن وجهها الحقيقي الذي يجعلها بمنزلة «الموجود الأعلى في الإيذاء»، وعن ماهيتها الأصيلة التي تجعل منها «نظاماً واسعاً من جلب الشر بالشر»؛ وإذا صار المارد إلى تقديس الطبيعة، بل إنزالها رتبةَ الإله الذي يحكم بضد ما يحكم به الإله المعهود، إذ يُثيب على الجريمة ويعاقب على الفضيلة، فلا عجب أن لا يألو جهداً في إرضائها وخدمتها، كاشفاً عن رغبة دفينة ليس هناك ما هو أجرم منها، إذ يقول على لسان إحدى شخصياته القصصية:

«إني أريد [...] أن أقترف جريمة يظل أثرُ فعلِها سارياً، حتى ولو انقضى فعلي فيها، بحيث لا لَحظة واحدة من حياتي ولو أثناء نومي لا أكون فيها سبباً في اختلال النظام، وأريد أن ينتشر هذا الاختلال إلى حدّ أن يُحدث فساداً عاماً أو إزعاجاً بيّناً، بحيث لو انقضت حياتي، لم ينقضِ أثرُه».

---

(73) SADE, la philosophie dans le boudoir, Gallimard, 1976, pp. 417-418, note 34.

وسوءات المارد هي كالتالي:

أولاها، نزع لباس الأخلاق المسيحية؛ لما عاش «ساد» في خضم عصر التنوير، صدق عليه ما يصدق على الأنواريين الدهرانيين من التصدي للأخلاق المتفرعة على الدين، إلا أنه زاد عليهم في إبداء عداء لرجال الدين فاقهم في شدته، بل عداء للدين، مُحقِّراً كل شعائره وهادماً كل عقائده، بل نصّب نفسه عدواً للإله، جاعلاً من إنتاجه برمته حرباً عليه؛ وبهذا، يكون «ساد» قد جعل من ثورة «الإنسان المارد» على الأخلاق المقرَّرة فرعاً من دائم ثورته على الإله.

والثانية، نزع لباس الأخلاق الأنوارية؛ لم يكتف المارد بأن يثور على أخلاق الدين، وإنما ثار أيضاً على الأخلاق الدهرية ثورته على الأخلاق الدينية؛ فإذا كان الأنواريون من أمثال «هولباخ» و«روسو» و«فولتير» و«دي لا ميتري»[74] قد اجتهدوا في أن يستبدلوا بأخلاق الدين أخلاقاً يضعونها من عندهم، فإن «ساد»، على عكسهم، لم يشغله وضع هذه الأخلاق البتّة، بديلاً عن الأخلاق الدينية؛ بل، أدهى من ذلك، قام بالتصدى لهذه الأخلاق الأنوارية، رافضاً مفاهيمها مثل «مفهوم المصلحة العامة» و«مفهوم الفضيلة»، وأيضاً مبادئها مثل «مبدإ الفطرة» و«مبدإ الضمير» و«مبدإ الوجدان»، ونافياً دعاويها مثل القول بأن «للقوانين قوة رادعة»، ومبطلاً الأدلة التي تستند إليها ولو أنه، في كل هذا، لا يتورع عن أن يقتبس، بل أن ينتحل حجج الطرفين المتنازعين: الدينيين والأنواريين، ليضرب بعضهم ببعض[75].

والثالثة، نزع لباس الحياء؛ يبدو أن الحياء هو الصفة الطبيعية التي رفعتها الأخلاق، دينية كانت أو دهرية، إلى رتبة الفضيلة الأولى التي تَحقّق

(74) HOLBACH, ROUSSEAU, VOLTAIRE, DE LA METTRIE.

(75) Jacques DOMENECH, l'éthique des Lumières: pp. 215-228.

بها الإنسان، وهو لا يزال في نعيمه الأصلي، بعد أن واقع المعصية؛ لكن حتى هذا الصفة التي تبدو ذات أصل فطري لا غبار عليه، لم يكن المارد ليستثنيها من فاحش حربه على كل ما يحول بينه وبين الاستمتاع، مع العلم بأنه ليس كالحياء شيء منعا لهذا الاستمتاع؛ فانطلق يبحث في الطبيعة نفسها عن أدلة تبطل هذه الصفة، راداً على الدليل المثبت بدليل مبطل من جنسه؛ وهذا واحد من هذه الأدلة التي ساقها «ساد» في قصته: **الفلسفة في خَلوة النساء**، وهو، على حد قوله:

«لو كانت الطبيعة تقصد أن يكون الإنسان حيياً، ما جعلته يولد على حال العُري»[76].

وليس مراده من «العُري» هو عين مراد «باطاي»، لأن هذا الأخير يروم التوصل إلى الجسدية الخالصة التي تتدفق شبقاً والتي لا تعارض الحياء إلا من جهة العنف الجنسي الذي يقارنها[77]؛ أما «ساد»، فإنه يجعل ترك الحياء شرطاً في الدخول في زمرة الماردين وحصول الاستعداد للاستمتاع، وذلك من جهتين:

إحداهما، **الجهة النفسية**؛ إذ ينبغي تجاوز الموانع النفسية التي تورّثها بعض القيم النافذة في أغوار الشعور، حتى يتقبل المارد كل ما يُلقى إليه من دروس ويؤمر به من تعاليم متى كان مارداً مبتدئاً شأن الفتاة «أوجين»، إحدى بطلات القصة المذكورة التي توجّه إليها معلمها بالقول:

«إن الحياء فضيلة قديمة يتعين عليك أن تعرفي [..] كيف تتخلصين منها كأحسن ما يكون التخلص»[78].

أما إذا كان الإنسان مارداً متمرساً، فإنه يهرع إلى تنفيد كل الأوضاع والترتيبات والطقوس الاستمتاعية.

---

(76) SADE, la philosophie dans le boudoir, Gallimard, 1976: p. 194.

(77) BATAILLE, L'érotisme: pp. 100-103.

(78) F. OST, Sade et la loi: p. 269.

والثانية، الجهة الجسمية؛ إذ ينبغي تعاطي الكشف للجسم بكلية أجزائه، حتى كأن سابق الثياب الذي يستره هو العورة بعينها، ولا مواراة لها إلا بإزالة الثياب عن هذه الأجزاء بالكلية؛ ولا يكون تعاطي هذا الكشف في السّر، وإنما يكون تكشُّفا عَلنيا يشهده كل الماردين، وقد استعدوا لقضاء شهواتهم بين «سدومية معمَّمة» و«نزوات فاحشة» و«أذواق قاسية».

والسوأة الثالثة، نزع لباس الرحمة؛ لا يتجرَّد المارد من أخلاق الظاهر، بل يتجرّد أيضاً من أخلاق الباطن التي تتكون من المشاعر الوجدانية كالحب والصداقة والوفاء والثقة، مروّضاً نفسه على «خمود شعوره»؛ ولا يظهر هذا الخمود ظهوره في تصرّفه مع غيره، إذ ينكر القاعدة الذهبية التي تقضي بأن لا يُعامل المرء غيره بما لا يحب أن يعامَل به، بل يصل إلى حد أن يعامله بضد هذه القاعدة، غير متردد في قلب مبدإ حب الآخر الديني إلى ضده، أي إلى «مبدإ كراهية الآخر»؛ فتبدو منه قسوة شديدة لا يبالي بآثارها، إذ لا يهمُّه إلا أن يجعل من الآخر مجرد موضوع لاستمتاعه الذي لا يقنع بغاية يقف عندها، ممارساً عليه شاذ نزواته وشهواته التي لا تنتهي؛ وحتى لو بدت منه أي شفقة، فإنها ليست شفقة على الآخر، وإنما شفقة على الذات، خوفاً من أن يصيبها ما أصابه.

ولا غرابة أن تتعرض المرأة لهذه القسوة المفرطة أكثر من غيرها؛ فكما قضى قانون الطبيعة بأن يكون للرجل حق الأمر والحكم، فقد قضى للمرأة بواجب الامتثال لهذا الأمر والحكم؛ وعلى هذا، فيلزمها أن تخضع لكل مارد يرغب فيها، ولا يشفع لها في عدم الخضوع تعلُّقها بغيره، وإلا نزل بها عقاب هذا المارد الذي يطلبها، فغدا وضعها لا يتجاوز وضع البغي المستهترة أو وضع المِلْك المشاع؛ غير أن هذا لا يعني أن الرجل المارد ينجو من الوقوع تحت سيطرة غيره من الماردين وبطشه، بل إن

الماردين قد يتسلط بعضهم على بعض تسلطهم على النساء، ويقع بعضهم ضحايا لبعض، تعذيباً وتقتيلاً.

ولا أدل على شدة القسوة التي يتجلى بها المارد من أنه يريد للآخر لا موتاً واحداً، وإنما موتين اثنين: «الموت الطبيعي»، وهو الموت الأول الذي ينزل بالجسم، وأيضاً ما سمي بـ«الموت الثاني»؛ فقد جاء، في نص لـ«ساد» عن الإجرام، أن القتل لا ينتزع إلا الحياة الأولى من الضحية.

«بل ينبغي، لكي نزداد خدمة للطبيعة، أن نقاوم تجدُّد الحياة الذي يحصل للجثة التي نُقبرها»(79).

فيكون المراد بهذا الموت هو محو الروح، أي العودة إلى العدم المطلق؛ وهذا الموت الثاني قد يساق إليه المارد كما سيق إليه «ساد» نفسه عن طواعية؛ إذ طلب أن تُزرع على قبره أشجار تخفيه عن الأنظار، وأن يُمحى اسمه من شاهده، حتى لا يبقى له أثر، لا على ظهر الأرض، ولا في باطن الذاكرة.

والرابعة، **السوأة على السوأة**؛ لا يقف المارد عند كشف السوءات التي يمكن أن نسميها «السوءات من الدرجة الأولى» التي تُخرجه من الأخلاق وتدفع به إلى الشرود، بل يكشف ما يمكن أن نسميه بـ«**السوءات من الدرجة الثانية**»، وهي سوءات تخرجه إلى «شرود الشرود»، ونَخصُّه باسم «المرود»؛ فمقتضى «المرود» أن يسعى المارد إلى تأسيس أخلاق للخروج من الأخلاق المعهودة، أي يريد أن يجعل شروده، لا تصرُّفاً مرسلاً، ولا عملاً عبثياً، وإنما سلوكاً متَّسِقاً ومنسَّقاً، أي مبنياً على أسس مخصوصة ومتبعاً لقواعد معلومة، يستوفي فيها شرائط العقل المنطقية؛ وتتبدّى الصبغة المُرودية لهذه الأخلاق في المظاهر الآتية:

---

(79) LACAN, Ethique de la psychanalyse: pp. 249-250.

أولها، أن هذا النسق من المبادئ والقواعد موضوع أصلاً، لا من أجل أن يُخرج الماردين من شرودهم الأول، أي بقصد أن يَستُر أو، على الأصح، أن يُعيد ستر سوءاتهم التي انكشفت بموجب تعديهم للحدود، بل تعديهم لمبدإ الشرعة، وإنما من أجل أن يُثبِّت سوءاتهم ويُبقي عليها مكشوفةً، معتبراً بعضَها واجب الظهور وبعضها الآخر مباح الظهور؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن تكون لهذه المبادئ والقواعد الأخلاقية سوءات أخرى تُضاف إلى السوءات المترتبة على تعدي الحدود.

والمظهر الثاني أن هذا النسق الأخلاقي السادي يقوم بعملية إضفاء صبغة السوأة على ما لم يكن منكشفاً من الإنسان ولا ثبت انكشافه، حتى يحمله على الانكشاف الصريح، مُوجِداً السوأة حيث لم توجد؛ وقد نتعسف في الاشتقاق قليلاً، ونسمي هذه العملية باسم «السوأنة»؛ ومثالها أن يَزعم المارد، على سبيل المثال، أن وجود الستار أكثر إثارة للاستطلاع من عدمه أو أن وجود الخمار أكثر إثارة للشهوة من عدمه؛ ومثالها كذلك أن يزعم المارد أن ما يُخفِي الستارُ من الشر أكبر من الذي يظهر للعيان بدونه، وأن ما يُخفى الخمار من الفُحش أعظم من الذي يظهر بدونه؛ فيبادر صاحب الستار إلى رفع ستاره، حتى يدفع التهمة، ويبادر صاحب الخمار إلى رفع خماره، حتى يدفع الشبهة، واقِعَيْن في الشَّرَك الذي نصبه لهما.

والمظهر الثالث أن هذا النسق الأخلاقي السادي ينتقل من طور «السوأنة» إلى طور التأسيس للسوأة، بحيث تكتسب السوأة معقولية ومشروعية لم تكن لها، فتستبدل بوصفها القَبيح والشاذ وصف الحُسن والسواء؛ وبهذا، تخرُج من نطاق السلوكات العارية، لكي تصبح معدودة في السلوكات الكاسية؛ وعندها، يصبح هذا النسق السادي بمنزلة الأصل الذي يتفرع عليه كل كاسي التصرفات، وبمثابة المعيار الذي تُعرَض عليه التصرفات لِيُعرف كاسيها من عاريها؛ يترتب على هذا أن الأخلاق تنقلب رأسا على عقب، فيغدو العاري كاسياً والكاسي عارياً.

والمظهر الربع أن هذا النسق الأخلاقي السادي مهَّد لنشوء أنظمة من الحكم الشمولي أتت من الاستبداد الكلي ومن الشر الجذري ما فجَّر في العالم كله حروباً مدمرة غير مسبوقة؛ فكان لا بد أن يُحدث ذلك لدى بعض مفكري الحداثة رجّة قيمية كبرى، بعد فرحة الخبر الذي تناقلوه بأنهم قد قضوا على إلههم الموهوم، آمراً وشاهداً؛ فلم يسعهم، وقد كُشفت سوءاتهم بما لم تُكشَف به من قبل، إلا أن يندفعوا في البحث عن ظروف هذا الانقلاب وأسبابه ونتائجه، لعلهم يتبينون كيف يوارون سوءاتهم بعد أن تكَشّفت لهم من حيث لا يحتسبون وبالقدر الذي لا يحتسبون.

ولعل أشهر هؤلاء المفكرين هما العالمان الاجتماعيان الألمانيان: «ماكس هورخايمر» و«تيودور أدورنو»[(80)]، فقد هالهما ما رأته أعينهما من كشف منسَّق ومكثَّف للسوءات في ألمانيا النازية وإيطاليا الفاشية؛ فلم يجدا بُدّاً من البحث في طبيعة العقل الذي تميّزت به هذه الفترة والذي يرجع تاريخه إلى عصر الأنوار وذلك في كتابهما: جدلية العقل، فتأكد لهما أن مقتضى العقل «الأنواري» هو أن ينشئ نظاماً شاملاً للمعرفة سِمَته الأساسية هي أن يكون متسقاً اتساقاً صورياً كاملاً ـ أي أن يخلو من التناقض؛ ولما جعل «الأنواريون» من العقل عبارة عن التنسيق الصوري الجذري لمجالات الحياة، فقد أخضعوا المجال الأخلاقي منها لهذا التنسيق الصوري، إن إحصاء لعناصره أو اتساقاً في تصوراته أو ترتيباً لأحكامه.

وبناء على ما تَبيَّن من طبيعة العقل «الأنواري»، ادعى هذان العالمان أن هذا العقل، بموجب خاصية التنسيق الصوري التي يتصف بها، يمكن أن يُستخدم لأي غرض كان، فيصير بمقدوره أن يجلب الشر جلبه للخير؛ وحتى يقيما الدليل على دعواهما، قابلا بين ضربين من الأخلاق بلغا، في الظاهر، نهاية التضاد في مقاصدهما، وهما: «أخلاق المروق»، ممثَّلة في

---

(80) Max HORKHEIMER, Theodor W. ADORNO.

أخلاق الواجب التي بناها «كانط»، و«أخلاقُ المرود»، مُمثَّلة في أخلاق الاستمتاع غير المحدود التي وضعها «ساد»، علما بأن كلا الرجلين شخصية «أنوارية» وبأن كتابيهما: **الفلسفة في خَلْوة النساء** لـ«ساد» **ونقد العقل العملي** لـ«كانط» صدرا بفارق زمني لا يتعدى ثماني سنوات؛ ووضّحا كيف أن هذين النموذجين الأنواريين، على تعارض مقاصدهما، يشتركان في بالغ التقيد بمقتضيات التنسيق الصوري والبناء المعماري في عرض الأفكار والأحداث في كتابيهما، حتى إن أشكالها أصبحت أهم من مضامينهما؛ وخيرُ مثال على هذه النزعة الترتيبية البالغة تصورهما للقانون الأخلاقي، على تعارض اتجاههما في تحديد طبيعته.

فكما أن «كانط» يقول بالقانون الأخلاقي في صورة الأمر القطعي، فكذلك «ساد» يقول به؛ وإحدى صيغ هذا القانون عند الأول هي: «**لِتعمل بحسب القاعدة التي تريد أن تكون، في ذات الوقت، قانوناً كلياً، وبحسبها فقط**»، قياماً بالواجب من أجل الواجب؛ بينما إحدى صيغه عند الثاني هي: «**لِتستمتع بأي وجه كان، وعلى حساب أي شخص**»، قياماً بالإيذاء من أجل الأذى؛ وعلى الرغم من أن قانون «ساد» ذو طبيعة مُرُودية، في حين أن قانون كانط ذو طبيعة مُرُوقية، فقد أشبهه من وجوه عدة، منها «الصُّورية الصريحة» و«صيغة الإطلاق» و«الدقة البالغة» و«التجرّد من البواعث والميول»، فيكون نشاط المارد الجنسي عبارة عن عمليَّة مخططة ومقننة، بل عملية آلية يخضع لها خضوعاً كلياً وتخلو من أدنى آثار اللذة العفوية والعاطفة التلقائية.

وبثبوت اتحاد النسقين الأخلاقيين في أشكالهما، تثبت دعوى العالمين المذكورين، وهي، بتعبيرهما، أن «ساد» هو حقيقة «كانط» ـ أي، في نهاية المطاف، أن «ما بعد الدهرانية» هي حقيقة «الدهرانية»[81] ـ ولم يكونا في

---

(81) من هنا لا نستغرب أن يجمع «نيتشه» بين الدهرانية وما بعد الدهرانية، فقد أنكر الآمرية كما أنكر الشاهدية، انظر نص إنكار الآمرية في كتاب بؤس الدهرانية، ص 85.

هذا القول شاذين؛ بل لم يَمض على بحثهما إلا سنوات معدودة، حتى جاء من أكّد نفس الدعوى الصادمة، متوصّلا إلى نتائج قدَّمت «ساد» على «كانط» في نزعته التنسيقية؛ وليس هذا إلا أحد أعلام التحليل النفسي الذي صار يُعدّ المعلِّم الثاني بعد «سيمغموند فرويد» ووارثَه، وهو «جاك لاكان»؛ فقد كتب مقالة بقصد أن تكون تمهيداً لقصة «ساد»: **الفلسفة في خَلْوة النساء**، وجعل عنوانها: «كانط مع ساد»؛ وفيها بَيَّن كيف أن «ساد» ذهب إلى أبعد من «كانط» في صرامته المنطقية، إذ أنه أظهر ما كانَ خفياً - أو قل مكبوتا - وأضاف ما كان ناقصاً في صورية القانون الأخلاقي «الكانطي»، وفيها يقول:

«إن [كتاب] الفلسفة في خَلْوة النساء يُعطي حقيقةَ [كتاب] نقد العقل العملي».

وبيان ذلك أنه، على الرغم من أن صوت الضمير هو الذي ينطق بالقانون الأخلاقي، فإنه، في الحقيقة، يصدر عن «عنصر آخر» غير الذات؛ وهذا «الآخر» عند «ساد» هو، على وجه التعيين، «الطبيعة»؛ وقد فات «كانط» إدراك هذه الصفة الخارجية للقانون الأخلاقي التي تضفي عليه مزيداً من التجرد والصورية؛ وهكذا، تبدو الذات، في الأمر الأخلاقي، ذاتاً منقسمة، إذ أن هذا الأمر ينبني عند «ساد» على ثلاثة عناصر مختلفة لم يُميّز «كانط» بينها، أحدها «الآخر»، وهو الذي يُمثل القانون ويصدره؛ والثاني «الضحية»، وهي العنصر الذي يتلقى الأمر ويتحمل الأذى؛ والثالث «الجلاد»، وهو الذي يقوم بتنفيذ الأمر وإيقاع الأذى؛ ولما كان القانون الأخلاقي «الكانطي»، عند «لاكان»، مردوداً إلى ما يسميه «الرغبة الخالصة»، بل «الشهوة الخالصة»، فقد أخذ على «كانط» أنه وقع في قصور لم يقع فيه «ساد»، وهو أنه لم يَبْلُغ بهذا القانون إلى غايته القصوى، وهي: «الأمر بالاستمتاع»؛ فوضع «لاكان» لهذا القانون صيغة على مقتضى هذه الغاية التي رامها «ساد»؛ وهذه الصيغة هي:

«يَحقُّ لي أن أستمتع بجسمك: [هذا ما] قد يقوله لي أي شخص؛ وسأمارس هذا الحق دون أن يعترض أيُّ حدّ نزوة الشهوات التي يَلذُّ لي أن أقضيها منه»[82].

وبهذا الصدد، لا بد من إبداء الملاحظات الآتية:

أولاها، أن ما يسميه العالمان: «هورخايمر» و«أدورنو» بـ«عقل الأنوار» هو ما نسميه، من جانبنا، بـ«العقل المجرَّد»، إذ يقولان في كتابهما المذكور:

«إن أعمال المركيز «دي ساد» تُبيّن الفهمَ [أي العقل] الذي لا يوجِّهه الآخر، أي الذات البرجوازية المحرَّرة من كل وصاية»[83].

وقد استعار هذان العالمان ألفاظ «كانط» لوصف أعمال «ساد»، مذكرين بقوله: «لتكن لك الجرأة على التفكير»؛ فيلزم أن التجريد عبارة عن صفة العقل، فاقدا للحدود التي تضبط مساره، وأن التسديد عبارة عن صفة العقل، واضعا للحدود التي تضبط مساره؛ وعليه، فإن حفظ العقل من انكشاف سوءاته لا يكون إلا بتسديد مخصوص؛ أما فساد التسديد الكنسي الذي واجهته «الأنوار»، فلا يلزم منه مطلقاً بطلان مبدإ التسديد، ولا ضرورةُ الاستغناء عن كل تسديد، بل ينبغي طلب تسديد يستحق أن يضع للتجريد حدوداً تحفظه من الشرود، وبالأوْلى من المرود، وهذه الحدود إنما هي، عندنا، جملة من القيم الُخلقية والمعاني الروحية التي تحفظ الوجود الائتماني للإنسان.

والملاحظة الثانية، أن ردّ هذين العالمين أخلاقَ «كانط» الدهرانية إلى

---

(82) LACAN, "Kant avec Sade", in la philosophie du boudoir, Ed. Borderie 1980, pp. 81 - 107.

(83) Max HORKHEIMER, Theodor W. ADORNO: La dialectique de la raison, p. 97.

أخلاق «ساد» ما بعد الدهرانية هو ردٌّ لأخلاق المروق ـ أي أخلاق الخروج من الدين ـ إلى أخلاق المرود، وهي أخلاق الخروج من الأخلاق؛ تترتب على هذا نتيجتان هامتان:

أ. أن الأخلاق ما بعد الدهرانية هي إمكانٌ أسبابه مكنونة في ضمير الدهرانية، بحيث يجوز أن نعتبر ما بعد الدهرانية دهرانية ثانية تنزل رتبة أبعد في الدنيانية.

ب. أن مآل الأخلاق التي تُخرج أهلها من الدين هو أن تُخرجهم أيضاً من الأخلاق نفسها ولو بعد حين؛ فدلَّ على أنه مالم يكن للأخلاق تسديد ديني صحيح، فلا بد وأن تنقلب إلى ضدها، أي إلى «لا أخلاق» أو، قل، إلى شرود، حتى ولو جرى تنسيقها، بل إن هذا التنسيق ينعكس عليها بمزيد البعد عن الأخلاق كما هو حال أخلاق المرود.

والملاحظة الثالثة، أن تقديم «لاكان» أخلاق «ساد» على أخلاق «كانط» بالنظر إلى الوفاء بأغراض التنسيق الصوري يتفق مع منحى تحليله النفسي الذي يجعل من الرغبة حقيقة الذات، محاولاً تأسيس «أخلاق الشهوة» في مقابل «أخلاق الواجب» و«أخلاق الخير»؛ إلا إنه يُسند لهذه الشهوة من الأوصاف والأحكام ما ينبغي إسناده إلى «الشوق» في معناه الروحي، كأنه يريد أن يتدارك التسديد المفقود في «أخلاق ساد»؛ فقد وصف هذه الرغبةَ بأنها رغبة دفينة في أغوار النفس، حتى إن الذات لا تشعر بها، واعتبر التخلي عنها خطيئة لا يمكن التكفير عنها، وجعل موضوعها لا متناهياً ومجاوزاً لكل موضوع محدد يمكن تخيله أو تصوره أو إدراكه، وقرّر أن رغبة الإنسان إنما هي رغبة الآخر، باعتبار الآخر هو مصدر القانون، أي مصدر الأمر بالرغبة[84]؛ ولكن هيهات أن ينفع هذا التسديد، لأنه ينبني على ما ينبني عليه التحليل النفسي في كلّيته من سقوط

---

(84) سيأتي تفصيل نظرية «لاكان» في الباب الثاني من هذا الكتاب.

في مهاوي الجنس؛ فالأمر المسدِّد عنده إنما هو أمر مفقود متعلق بزنا المحارم لا تفتأ الذات تطلبه من غير أن تُدركه أبداً، ويسميه «لاكان» بـ«الشيء»[85]؛ فما هذا إذن إلا تسديد وهمي لا يزيد طالبه إلا خروجاً من الأخلاق؛ ولا تسديد إلا بالعروج بالروح إلى أعلى معالي الوجود على مقتضى «متطلَّبات الشهادة» وأرقى مراقي السلوك على مقتضى «متطلَّبات التزكية».

حاصل الكلام في الصيغة السدومية للأنموذج ما بعد الدهراني الفلسفي أنها تدعو إلى إيجاد الإنسان المارد، وهو أيضاً إنسان شارد بموجب إنكاره للشاهدية الإلهية، وشارد بموجب إرادته تأسيس أخلاق الشرود؛ ويتجلَّى شرود شروده ـ أو قل «مُرُوده» ـ في تعدّي الحدود بما جعل هذا التعدي يتخذ صورة قلب لمبدإ الشرعة الذي ينهض بائتمانية الإنسان، فجمع بين قلب الحدود وقلب التعدي، فلا يضع هذا المتعدي نفسه موضع صاحب الشرعة فقط، بل موضع الشرعة بعينها، وذلك في مخالفة للحقيقتين الحدّيتين معاً، وهما: «الإنسان محدود» و«الإنسان محفوظ»، ومن لا يُحَدُّ، لا يُحفظ؛ وقد أفضى هذا القلب إلى كشف سوأتين للإنسان المارد، إحداهما ناتجة عن قلب الحدود المتضمن في قلب الشرعة، وهي حب القسوة، وذلك في مخالفة للحقيقة الحدية الرابعة، وهي: «أن الإنسان مرحوم»؛ والثانية ناتجة عن قلب التعدي المتضمَّن في قلب الشرعة، وهي حب التعرّي، وذلك في مخالفة للحقيقة الحدية الثالثة، وهي: «أن الإنسان مستور»؛ وهما، كما تقدم، سوأتان كبيرتان، لأنه لا موجود بغير رحمة، ولا مرحوم بغير لباس، بحيث تكون سوأة المارد الكبرى هي الجمع بين هاتين السوأتين؛ والجمع بينهما هو، بالذات، حب الإفساد، وذلك في مخالفة للحقيقة الحدّية الثانية، وهي: «أن الإنسان

---

(85) مقابله الألماني: Das Ding ومقابله الفرنسي: la Chose؛ سوف نبسط الكلام في هذا المفهوم في الفصل السادس من هذا الكتاب، حين عرضنا لنظرية «لاكان» في المتعة.

محفوظ»؛ وعلى هذا، فإن نظرية «ساد» في الإنسان المارد لا تُخرج إلا إنساناً عاتياً لا يقبل الحدود؛ وقاسياً لا يبدي الرحمة؛ وعارياً لا يطيق لباساً؛ فهو إنسان غير محدود ولا محفوظ، ولا مرحوم، ولا مستور؛ وقطعاً، إن مَن لا يُحَدُّ لا يُحفظ، ومن لا يَرحم، لا يُرحَم، ومن لا يستتر، لا يستحيي؛ فالإنسان المارد هو، في كلمة واحدة، إنسان فاسد مُفسد.

وفي الختام، نستجمع ما عرضناه في هذا الفصل الأول، فنقول إنه إذا كانت «الدهرانية»، بإنكارها للآمرية الإلهية، هي خروج الأخلاق من الدين، وهو مسمّى «المروق» ـ فإن «ما بعد الدهرانية»، بإنكارها للشاهدية الإلهية، هي الخروج من الأخلاق نفسها، ـ وهو مسمّى «الشرود»؛ وقد اقتضى نقدنا الائتماني للأنموذج ما بعد الدهراني الفلسفي أن ننطلق من النهي الأصلي الذي هو «النهي عن الأكل من الشجرة» باعتباره مسلّمة إنسانية كونية؛ ولَمّا كان هذا النهي هو الحد الأول الذي يؤسس لكل الأخلاق، فقد استخرجنا منه حقائق حدّية أربع خاصة بالإنسان، وهي: «المحدودية» و«المحفوظية» اللتان تتعلقان بحفظ الحدود، وأيضاً «المستورية» و«المرحومية» اللتان تتعلقان بستر السوأة؛ كما اقتضى هذا النقد أن نحصي للأنموذج ما بعد الدهراني الفلسفي ثلاث صيغ وضعنا لها أسماء مخصوصة:

أولاها، **الصيغة الآدمية** التي جاء بها «فريدريك نيتشه»، والتي تَهدف إلى إيجاد «**الإنسان الفائق**»؛ ويتجلّى شرود هذا الإنسان في **قلب الحدود** رأساً على عقب، قادحاً في حقيقة «محدودية» الإنسان؛ وأدّى هذا القلب إلى كشف سوأة الإنسان الفائق، وهي حب القسوة، مُخلّاً بحقيقة «مرحومية» الإنسان؛ وبهذا، فإن نظرية الإنسان الفائق لا تنشئ إلا إنساناً بلا حد ولا رحمة.

والثانية، **الصيغة القابيلية** التي جاء بها «جورج باطاي» والتي تهدف إلى إيجاد «**الإنسان السيد**»؛ ويتجلى شرود هذا الإنسان في **قلب التعدي**

رأساً على عقب، قادحاً في حقيقة «محدودية» الإنسان، وأدّى هذا القلب إلى كشف سوأة الإنسان الفائق وهي حب التعري، مخلاً بحقيقة «مستورية» الإنسان؛ وبهذا، فإن نظرية الإنسان السيد لا تنشئ إلا إنساناً بلا حد ولا ستر.

والثالثة، الصيغة السَّدومية التي جاء بها «المركيز دي ساد»، والتي تهدف إلى إيجاد «الإنسان المارد»؛ ويتجلى شرود هذا الإنسان في قلب الحدود وقلب التعدي رأساً على عقب، قادحا في حقيقة «محدودية» الإنسان؛ وأدّى هذا القلب المزدوج إلى كشف سوأة الإنسان المارد، وهي حب الإفساد، مخلاً بحقيقة «محفوظية» الإنسان؛ وبهذا، فإن نظرية الإنسان المارد لا تنشئ إلا إنساناً بلا حد، ولا حفظ، ولا رحمة، ولا ستر.

ولما تطلعت نظرية الإنسان المارد إلى وضع «أخلاق المرود»، جاءت هذه الأخلاق المجرَّدة بمنزلة الحقيقة الكاشفة لطبيعة أخلاق الخروج من الدين، أي الأخلاق الدهرية، حتى ذهب «هورخَيْمار» و«أدورنو» إلى أنَّ «ساد» إنما هو حقيقة «كانط»، بل جاء «جاك لاكان» من بعدهما ليذهب إلى أبعد من ذلك، فيدَّعي أن «ساد» أوفى بغرض الأخلاق من «كانط».

لكن واحسرتاه! لم يَعُد «المرود» يتعلّق بالآحاد من الناس، بل اتسع وامتد إلى الحياة العامة؛ فقد بلغ الأمر ببعض المجتمعات المتقدمة صناعياً وسياسياً أن أصدرت قوانين تشريعية ووضعت بنوداً دستورية، قوانين وبنوداً تكفُل للماردين حقوقاً سادية صريحة، بدءاً بخلط المياه والأرحام وانتهاء بقتل المحتضرين والمرضى الميؤوس منهم، مروراً بالزواج المثلي الذي يكرِّس السّدومية؛ والحسرة أكبر ونحن نسمع أن دعاة التقليد في المجتمعات المتخلفة اقتصادياً وسياسياً لا يستحيون من اعتناق هذا التحول السادي ما بعد الدهراني كأنه فتح أخلاقي جديد، وما دَرَوا أنهم، بتصرفهم هذا، إنما يضيفون إلى تَخلُّفهم تَخلّفاً من فوقه، ساقطين في ما نسميه بـ«التخلف الجذري»، وهو التخلف الذي لا يُبقي على أيّ سبب من

أسباب الخروج منه؛ إذ تصبح العقول لا تفكّر إلا بالطريق الذي تتردى به إلى الحضيض، كأن القاعدة الأخلاقية التي تحكم السلوك هي:

«لتعمل بحيث لا ترفع أبداً عمَلَك إلى رتبة الواجب الائتماني».

الفصل الثاني

«فرويد» والإنكار التحليلي لشاهدية الذات الإلهية

لقد اتخذ إنكار الشاهدية الإلهية صورتين تختلفان باختلاف الـ«ما بعد الدهرانيين»؛ فقد انقسم هؤلاء، كما تقدّم، إلى فئتين اثنتين:

إحداهما، «فئة الفلاسفة»؛ وتختص هذه الفئة بادعائها أن إنكار الشاهدية الإلهية يوجب بالضرورة إنكار الآمرية الإلهية، أي أن الآمرية تنتفي حيث تنتفي الشاهدية؛ وعلى هذا، تكون «ما بعد الدهرانية» الفلسفية أخصَّ من «الدهرانية»، إذ تزيد عليها بإنكار الشاهدية؛ وقد تقدَّم، في الفصل الأول، الكلام في دعاوي هذه الفئة وما يترتب عليها من الشرود؛ وأبرز أعلام هذه الفئة المتفلسفة، كما عُلِم، ثلاثة هم: «نيتشه» و«باتاي» و«ساد».

والفئة الثانية، «فئة التحليليين النفسانيين»؛ تختص هذه الفئة الأخرى بادعائها أن إنكار الشاهدية لا يوجب إنكار الآمرية الإلهية، بل إنه، على العكس من ذلك، يوجب الإقرار بهذه الآمرية، أي أن الآمرية تَثْبُت حيث تنتفي الشاهدية؛ ولئن اتفق أفراد هذه الفئة على لزوم الآمرية من نفي الشاهدية، فإنهم ينقسمون إلى قسمين يختلفان باختلاف موقفهما من الموضوع الذي تتعلق به الشاهدية: هل هو مسمَّى الذات الإلهية أو هو الاسم الذي تحمله هذه الذات؟ بمعنى آخر، هل الشاهد هو الذات الإلهية أو هو الاسم الإلهي؟ ويبدو أن الموقفين وقعا معا في «مغالطة عدم

الاستلزام المنطقي»؛ والمقصود بها هو عدم التسليم بما يلزم من الدعوى؛ فالذي ينكر شاهدية الذات الإلهية، لا ينكر الاسم الدال على هذه الذات؛ وهذا لا يصح، لأن نفي المسمَّى الإلهي يلزم منه نفي الاسم الإلهي[1]؛ ويُمثّل هذا الموقف المؤسِّس الأول - أو قل المعلِّم الأول - للتحليل النفسي، وهو النمساوي «سيمغموند فرويد»[2]؛ والذي ينكر شاهدية الاسم الإلهي، لا ينكر وجود هذه الذات بوجه من الوجوه؛ وهذا لا يصح أيضاً، لأن نفي الاسم الإلهي يلزم منه نفي المسمَّى الإلهي؛ ويُمثّل هذا الموقف المعلّم الثاني للتحليل النفسي، وهو الفرنسي «جاك لاكان»[3].

1. إنكار شاهدية الذات الإلهية

إذا كان مفهوم «موت الإله» يدل في الدهرانية - كما تبيَّن في كتاب بؤس الدهرانية - على «إنكار الآمِرية الإلهية»، فإنه يدلّ في «ما بعد الدهرانية» على «إنكار الشاهدية»؛ وقد كان جمهور الدهرانيين يعتبر أن هذا الموت نبأ مُجدَّد وحدث معاصر، نظراً لأنه ابن زمن الحداثة؛ فمعلوم أن الحداثة تميَّزت بصَرْف القلوب عن الاعتقاد في وجود الإله، وصَرْف العقول عن الانشغال بمعرفته.

ففي المقابل، تعتبر فئة التحليليين ما بعد الدهرانيين أن موت الإله نبأ مؤسِّس وحدث قديم، نظراً لأنه فتح الطريق للقيام بمقتضى «الأنسنة»، أي التحقق بوصف «الإنسانية»؛ وقد جعل بعضهم لهذا القِدم بداية معلومة، في حين لم يجعل له بعضهم الآخر هذه البداية؛ فـ«فرويد» قد حمل «قِدم هذا الموت» على معنى «الزمن الغابر»، إذ يرى أن هذا الموت حصل في

(1) الأصل في الألوهية أن اسمها عين مسماها، بحيث يلزم من ثبوت اسمها ثبوت مسماها كما يلزم من نفي اسمها نفي مسماها.

(2) Sigmund FREUD.

(3) Jacques LACAN.

لحظة الخروج من آخر أطوار الحيوانية؛ في حين حمل «لاكان» هذا القدم على معنى «الأزل»، إذ يرى أن الإله قد مات منذ الأزل، فاستوت عنده أزلية الإله وأزلية موته[4]؛ وبهذا، يكون التحليليون قد ذهبوا في القول بموت الإله إلى أبعد مما ذهب إليه الدهرانيون، إذ أنهم جعلوا في أصل الإنسانية ما جعله هؤلاء مجرَّد طور من أطوارها.

ولئن وافق رأي ما بعد الدهرانيين رأي الدهرانيين بصدد الكيفية التي حصل بها موت الإله، وهي عبارة عن قَتْلٍ اقترفه الإنسان، فقد اختلف الفريقان في تحديد دلالة هذا القتل؛ فالدهرانيون يحملون لفظ «القتل» على معنى مجازي، إذ يفيد أن الإنسان الحديث نسي الإله بالمرّة، فلا يؤمن بوجوده، ولا يشتغل بتأمُّل صفاته، بينما التحليليون ما بعد الدهرانيين يحملون لفظ «القتل» على معناه الحقيقي، إذ يفيد أن الإنسان البدائي أمات الإله كما يُميت نفساً حية؛ وهنا كذلك، يكون التحليليون قد ذهبوا في القول بقتل الإله إلى أبعد مما ذهب إليه الدهرانيون، إذ أنهم جعلوا واقعاً خارجياً ما جعله هؤلاء حالاً داخلياً.

وما يتوجَّب ذكره بهذا الصدد هو أن التحليليين لا يتصورون «الألوهية» إلا مقترنة بـ«الأبوة» - أو «الوالدية» - فتكون علاقة مفهوم «الإله» بمفهوم «الأب» (أو «الوالد») أصلاً من أصول التحليل النفسي، ولا يخفى أثر المعتقد المسيحي في هذا التصور؛ إلا أن هذه العلاقة اتخذت عندهم مظهرين، أحدهما يتقدَّم فيه الأب (أو «الوالد») على الإله، وهو المظهر الذي بنى عليه «فرويد» إنكاره لشاهدية الذات الإلهية؛ والمظهر الثاني يتقدَّم فيه الإله على الأب، وهو الذي بنى عليه «لاكان» إنكاره لشاهدية اسم الذات الإلهية.

---

(4) يقول «لاكان»: إن أسطورة قتل الوالد هي حقاً أسطورة زمان مات فيه الإله؛ غير أنه إذا مات الإله من أجلنا، فذاك لأنه مات منذ الأزل»، انظر: LACAN, L'éthique de la psychanalyse: ص. 209.

والظاهر أن الشغل الشاغل لـ«فرويد»، على حد تعبير «لاكان»، كان هو الجواب عن السؤال: «ما هو الأب؟»[5]؛ مما لا شك فيه أن الآباء في رعايتهم لأطفالهم ينهضون بعمل حاسم في حياتهم النفسية، إلى حدّ أن هذه الحياة، أطواراً ومكوّنات وآليات، تتحدد، إن إيجاباً أو سلباً، بهذا العمل الذي يقوم به الآباء؛ ويجد «فرويد» فيما يسميه «مركَّب أوديبوس» أبرز مكوّن من المكونات المحددة لنفسية الطفل؛ وهذا المركَّب، إجمالاً، عبارة عن أزمة جنسية فريدة يكابدها الطفل في لا شعوره، وقد تمتد آثارها إلى سن البلوغ؛ ويكفينا بياناً لمكانة هذا المركَّب عند «فرويد» أنه كتب يقول، بعد أربعين سنة من اكتشافه له، وقبل موته بقليل:

«يحق لي أن أدعي أنه، إذا لم تتضمن منجزات التحليل النفسي إلا اكتشاف مركَّب «أوديبوس» المكبوت وحده، لكان ذلك كافياً بأن يجعلنا نصنِّف [هذا العلم] بين أنفس المكتسبات الجديدة للجنس البشري»[6].

لم تَرِد عبارة «مركَّب أوديبوس»، بهذه الصيغة، عند «فرويد» في كتبه إلا ابتداء من 1910[7]، وقد اقتبس لفظَ «المركب» من المحلل النفسي الذي انشق عنه، وهو «كارل غوستاف يونغ»[8]؛ والمقصود بمفهوم «المركَّب» هو جملة من التصورات ذات الصبغة الوجدانية والمتصلة بالعلاقات التي يقيمها الطفل مع غيره؛ بيد أن اكتشاف «فرويد» لهذا المركَّب النفسي يرجع، في الواقع، إلى فترة سابقة على هذا التاريخ بما يزيد عن عشر سنوات؛ ولما كان هذا المركَّب يخص العلاقة داخل الأسرة، فقد يُظن بأن «فرويد» توصَّل إلى هذا الاكتشاف بعكوفه على ملاحظة تصرفات الأبناء مع آبائهم، وليس الأمر كذلك؛ إذ أن «فرويد»

---

(5) استعمل «لاكان» اسم «ما» الدال على غير العاقل بدلاً من «مَن».

(6) انظر: FREUD, Abrégé de la psychanalyse.

(7) انظر: FREUD, Contribution à la psychologie de la vie amoureuse.

(8) Karl Gustav JUNG.

اهتدى إلى اكتشافه عندما دخل في عملية تحليلِ نفسيته، أو ما يُعرف بـ«تحليل الذات»؛ إذ شرع في هذه العملية بصورة مجتزأة ومتقطعة، لكن ما لبث أن تبيّن الحاجة إلى جعلها مكتملة ومنسقة؛ وجاءت الإشارة إلى هذا الاكتشاف، لأول مرة، في مراسلة شهيرة مع صديقه «فليس»[9] في سنة 1897، وهي السنة التي توفي فيها والده «يعقوب فرويد»، إذ يقول فيها:

«لقد وجدتُ في نفسي، شأنَ كل إنسان آخر، مشاعر حبٍّ لوالدتي ومشاعر غيرةٍ من والدي، مشاعر يشترك فيها، حسب ظني، جميع الأطفال الصغار ولو أنها لا تظهر عندهم مبكراً كما هو الأمر عند الأطفال المصابين بالهُراع [أي «الهيستيريا»]»[10].

وهكذا، أخذ «فرويد» يُحلّل مختلف أحلامه واستيهاماته[11] وآلامه ومشاعره وأفكاره، بل يُحلِّل عُصابه، مبرزاً مختلف أعراضه، تقلباً وانهياراً وقلقاً، فضلاً عن الاستماع إلى مرضاه من البالغين؛ كما عرض ملاحظاته التي تخص تحليله لنفسه على محك ملاحظاته التي تتعلق بتحليله النفسي لمرضاه، والعكس أيضاً؛ وقد ضمّن كتابه الفاصل: تفسير الأحلام[12]زبدةَ ما توصّل إليه؛ وفيه يقرّر أن الحلم يؤثر بمضمونه الخفي، وليس بمضمونه الجلي، ذلك لأن الأصل في الحلم أن يُحقق الشهوات، ولأن هذا التحقيق يتعلق، أساساً، بشهوات الماضي، لاسيما شهوات الطفولة؛ وبهذا، تكون الشهوة التي تتحقق في الحلم شهوةً سبق أن حصل كبتها ونسيانها، ولا يتم استرجاعها إلا في الحلم؛ وعند «فرويد»، لا شهوات للطفل أبلغ أثراً

---

(9) نترجم اللفظ الفرنسي«Désir» بـ«الشهوة»، وليس بـ«الرغبة»، لأن الشهوة، بحسب التحليل النفسي، رغبة جنسية، والرغبة في الاستعمال العربي لا تفيد بالضرورة معنى «الشهوة».

(10) انظر: ANZIEU, L'Oedipe un complexe universel: p. 30

(11) المقابل الفرنسي:Le fantasme.

(12) فرويد، تفسير الأحلام، الفصل الخامس، وخاصة الجزء الثاني من القسم الرابع من هذا الفصل.

في علاقاته، ولا أبعدها تشكيلاً لنفسيته من الشهوات التي يدور عليها مركب «أوديبوس».

ويتطرق «فرويد» في هذا المؤلَّف بالذات إلى مسرحية الشاعر اليوناني الكبير «صوفوكليس»[13]، وهي بعنوان أوديبوس الملك؛ فيرى أن أسطورة «أدويبوس»، وإن كانت مادتها أحلاماً غابرة، فإنها تُصوِّر أبلغ تصوير الاضطراب الذي يعتري علاقات الطفل بأبويه، والذي ينشأ من دوافعه الجنسية الأولى[14]؛ ويأتي، على رأس هذه الأحلام، بحسب زعمه، حلمان اثنان هما: «الحلم بموت الأب» و«الحلم بمضاجعة الأم»؛ وحتى نتبين أوجُه استثمار «فرويد» لهذه الأسطورة في تقرير مركب «أوديبوس»، اعتماداً على مسرحية «صوفوكليس»، يجدر بنا أن نورد مختصراً لهذه الأسطورة اليونانية التي اختلفت رواياتها وتأويلاتها، وتعددت الأعمال الأدبية والفنية التي تناولتها.

1.1. أسطورة «أوديبوس»

لقد حملت «جوكاست»[15] ملكة «طيبة»[16] بولدها، فذهب زوجها «لايوس»[17] إلى الآلهة يستطلع منهم أنباء المستقبل، فأخبره الكاهن بأن هذا الولد سوف يقتله، ويتزوج أمه؛ فقرر «لايوس» أن يدفع عنه هذا القدر المأساوي، فغرز قيداً في قدمي المولود، وأمر خادمه بتركه على سفح الجبل، فريسةً للسباع؛ فأخذه بعض رعاة

---

(13) اسمه منطوقاً بالفرنسية:SOPHOCLE.

(14) يقول فرويد: «نصطلح على اسم «مركب أوديبوس»، لأن الأسطورة التي بطلُها «أوديبوس» تُحقق الشهوتين القصويين المترتبين على وضعية الابن: شهوة قتل الأب وشهوة الزواج بالأم، ولا نُجري عليهما إلا تعديلا جد يسير يخفف [من شدتهما]»، انظر:
FREUD, Introduction à la psychanalyse, trad. Serge JANKELEVITCH: p. 168.

(15) JOCASTE.

(16) THEBES.

(17) LAÏOS.

«بوليبوس»[18]، ملك «كورينثوس»[19]، وحمله إلى هذا الملك الذي لم يكن له من زوجته: «ميروب»[20]، خلَفاً، فسمياه «أوديبوس»، أي «ذو القدمين المتورّمتين»، وأحسنا تربيته واتخذاه ولداً ووريثاً؛ ولما شب عن الطوق، بلغ إلى سمعه، ذات يوم، أنه ليس ابناً مِن صُلبهما، وإنما هو طفل لقيط؛ فهرع إلى معبد «ديلفُوي»[21] ليسأل كاهنة الإله «أبولون»[22]، إله النور والحقيقة، عن نسبه الحقيقي، إلا أنها لم تتنبأ له إلا بمصير رهيب، وهو أنه: «سوف يقتل أباه، ويتزوج أمه»، فنزل عليه هذا النبأ نزول الصاعقة؛ وحتى لا يعود إلى «كورينثوس» ـ حيث يقيم أبواه المظنونان ـ فراراً من قَدَره، هام على وجهه في البلاد، حتى وصل إلى مفرق الطرق الذي تتفرع منه الطريق المؤدية إلى «طيبة».

وهناك زاحمته على الطريق عربة يركبها رجل مُسِنٌّ بادره بالأمر بأن يُفسِح له فيه، رافعاً يده عليه؛ فما كان من «أوديبوس»، وقد ذهبت بعقله فورة الغضب من النبإ المشؤوم، إلا أن هوى عليه بسيفه، فأرداه قتيلاً، كما فتك بثلاثة من أصحابه الأربعة؛ ولم يكن هذا القتيل المسن إلا «لايوس»، أي أبوه الذي ولده من صلبه، وألقاه على الجبل؛ ثم واصل «أوديبوس» طريقه، وهو لا يعلم أنه قد جرى عليه نصف قدره، حتى أشرف على ضواحي المدينة؛ وقد كان يحاصر طرقها، إذ ذاك، وحش خرافي مفترس أشبه بأبي «الهول»، إذ كان يقتل ويلتهم كل مسافر لا يستطيع فك اللغز الذي يطرحه عليه؛ غير أن «أوديبوس» استطاع أن يفك اللغز، ويُخلّص «طيبة» من هذا الوحش الذي ما وسعه إلا الانتحار،

---

(18) POLYPE.

(19) CORINTHE.

(20) MEROPE.

(21) DELPHES.

(22) APOLLON.

إحساساً بالمذلة؛ فكافأه أهلها بأن جعلوه ملكاً عليهم، وزوجوه بملكة «طيبة» الأرملة، وهو لا يدري أنه، بهذا الزواج، قد جرى عليه القدر كله؛ وأنجبت له ولدين ذكرين هما: «إيتيوكليس» و«بولينيس»[23]، وبنتين هما: «أنتيغون» و«إسمِين»[24].

ثم، من بعد ذلك، فتك الطاعون بأهل «طيبة»، فأرسل «أوديبوس» صهره «كِريون» ـ وهو أخو زوجته ـ إلى كاهنة «أبولون» يستطلع خبر هذا الوباء الفتاك؛ فنبّأته بأن الطاعون عقاب نزل بسبب مقتل الملك السابق للمدينة ـ أي «لايوس» ـ ولا يمكن أن يُكشَف هذا الطاعون عنها، إلا بعد الثأر له؛ كما نبَّأته بأن قاتليه لا يزالون يرتعون في المدينة؛ ولم يكن بد لـ«أوديبوس» من أن يبحث عن القاتلين، فجلب إليه العرَّاف الأعمى «تيريزياس»[25] الذي لا يقل اطلاعه على الغيب عن تنبؤ كاهنة «أبولون»؛ إلا أن «تيريزياس»، بعد أن امتنع، في البداية، عن الكلام، اضطر إلى إبداء اتهامه لـ«أوديبوس» الذي رأى في هذه التهمة مؤامرة يحوكها مع «كريون» ضده؛ وفي هذه الأثناء، قدِم من «كورينثوس» رسول يخبر «أوديبوس» بوفاة ملكها، وهو أبوه المظنون، كما يخبره برغبةِ أهل المدينة في أن ينصّبوه ملكاً عليهم، خلفاً لـ«بوليبوس»؛ فبدت هذا الوفاة وكأنها تُطمئن «جوكاست»، إذ تأكدت أن «أوديبوس» لم يقتل أباه كما تنبأت به الكاهنة؛ لكن رسول «كورينثوس» قال أيضاً لـ«أوديبوس»: «إنك لست ابناً من صلب هذا الملك، وإنما أنا الذي حملتك من جبل «كورينثوس»، طفلاً مخروم القدمين ومقيَّدهما، إلى الملك»، مضيفاً أنه تلقاه من يد رجل يقوم على خدمة «لايوس»؛ ولم يكن هذا الخادم إلا الشخص الرابع الذي كان يصحب «لايوس» في رحلته يوم أن قُتل، والذي تَمكَّن من الهرب، وطلب

---

(23) ETEOCLE, POLYNICE.

(24) ANTIGONE, ISMENE.

(25) TIRESIAS.

من «جوكاست»، إثرَ تنصيب «أوديبوس» ملكاً واتخاذه زوجاً، أن تأذن له بترك المدينة والعودة إلى مزاولة الرعي؛ وأصر «أوديبوس» على إشخاصه إليه، فجعله يقر بأن «جوكاست» سلّمته وليدها لكي يتركه في العراء يموت، لأن الكاهن تنبأ بأنه سوف يقتل أباه «لايوس»؛ ولكن رقّ قلبه له، فلم يفعل، وارتأى أن يُسلّمه إلى هذا الرجل القادم من «كورينثوس»، فحمله هذا الأخير، فيما بعد، إلى «بوليبوس» و«ميروب».

ثم اندفع «أوديبوس» بقوة إلى داخل القصر، طالباً «جوكاست»، فتلقى من خادمه نعياً بانتحارها، مشنوقةً؛ فأخذ السيف وكسر الباب، فرأى «جوكاست» جثة هامدة، فانكفأ عليها ينزع المشابك التي تمسك ثيابها من حولها؛ ثم فقأ بها كلتا عينيه، لأنه بات يرى عظائم جرائمه رأي العين، فلا يمكن أن يحجبها عنه إلا فقدان بصره؛ ثم توجّه إلى «كريون»، وقد فتكت به الآلام، وضاق به المكان، فطلب منه أن ينفيه، حتى يُترك وسوءَ حظه وخفي قدَره.

لكن خبر «أوديبوس» لم ينقطع بانقطاع نور بصره، بل وضع «صوفوكليس» مسرحية أخرى بعنوان: «أوديبوس في كولونوس» روى فيه قصة حياته في المنفى؛ فبعد أن تقلب «أوديبوس» في البلاد، متوحداً ومتشرداً، انتهى به التطواف إلى مدينة «كولونوس»[26] قرب «أثينا» حيث مات بها موتة غريبة، إذ قيل: إما أن الآلهة رفعته إليها، وإما أن الأرض أخذته إلى جوفها؛ ولئن كان «أوديبوس»، وهو أعمى، قد عانى الطرد والتسكع، فقد كان له ذلك بمثابة التوبة، فكفَّر عن أشنع الجرائم[27]، وأصبح أهلاً لأن يبادل الإحسان بالإحسان كما فعل مع «تيزيوس»[28]، ملك «كولونوس» الذي آواه وحماه؛ ومع ذلك، ظل «أوديبوس» مصراً على

---

(26) COLONE.

(27) انظر: SOPHOCLE, Œdipe à Colone

(28) THESEE.

لعنته لولديه: «إيتيوكليس» و«بولينيس»؛ ذلك أنهما لم يبادرا إلى الدفاع عنه ونصرته يوم أنكره أهل طيبة، ولا برّاً به، ولا رقّاً لحاله بعد أن صار أعمى، بل إن «بولينيس» طرده شر طرد، معرّضاً إياه لأشقى تشرُّد.

وحتى بعد أن لقي مصرعه، واجهت ابنته التي برّت به مصيراً يُذكِّر بمأساته؛ فقد ألف «صوفوكليس» مسرحية ثالثة بعنوان: «أنتيغون» روى فيها قصة صراعها مع خالها «كريون»؛ فـ«أنتيغون»، على بِرّها بوالدها، لم تكن نهايتها أسعد من نهاية أمها «جوكاست»؛ إذ يبدو أن لعنة أبيها لأخويها كانت تبعاتها شراً مستطيراً، فما لبثا أن دخلا في الاقتتال على المُلك فيما بينهما، فقتل «إيتيوكليس» أخاه «بولينيس»؛ فأرادت «أنتيغون» أن تواري أخاها «بولينيس» التراب، مُمتثلة للقانون الإلهي غير المكتوب، ومتّبعة الطقوس الدينية المقررة في الدفن، حتى تطيب نفسه في عالم الأموات؛ لكن «كريون» أبى ذلك، وأمر بترك جثته في العراء، عقاباً له على استعانته، في محاربة أخيه، بجيوش هم أعداء للوطن؛ غير أنها أصرّت على دفنه، مخالفة أمره، فحكم عليها بأن تُدفن حية، بإلقائها في غياهب مغارة، حتى يأتيها الموت، غير أن ابنه «هيمون» الذي شغف بها حباً، هرع إلى المغارة لإنقاذها، فإذا بها قد فارقت الحياة لتوّها، إذ شنقت نفسها بثيابها كما شنقت أمها نفسها من قبل[29].

2.1. مركّب «أوديبوس»

لقد اتخذ «فرويد» من أسطورة «أوديبوس» معيناً ثرّاً ينهل منه أهم ما أثبته بصدد علاقة الطفل بوالديه من المسائل النفسية، معتبراً أن البناء الخيالي لهذه الأسطورة إنما يُفصح عن البناء النفسي للإنسان، طفلاً وكهلاً، ذكراً وأنثى؛ فلنوضح الآن بعض النتائج النفسية التي توصّل إليها عن طريق أخيلة هذه الأسطورة.

---

(29) انظر: SOPHOCLE, Antigone.

1.2.1. مركب «أوديبوس» والكونية؛ بناء على هذه الأسطورة، يدَّعي «فرويد» أن مركب «أوديبوس» عبارة عن بنية كونية تتحدد بها نفسية الإنسان؛ وبيانه لذلك من الوجوه الآتية:

أ. لما كانت العلاقة بالآباء تلعب دوراً جوهرياً في الحياة النفسية للأبناء، برز هذا الدور في جانب العواطف التي يشعر بها الأولاد حيال آبائهم، حباً أو كرهاً؛ والغالب أن الطفل في البدء يحبهما معاً، لكن لا يلبث أن يخص أمه بحبه دون أبيه، غيرةً منه عليها، متى شعر بأن أباه يزاحمه على حبها، فيكرهه.

ب. أن القدَر الذي كُتب على «أوديبوس» قوةٌ قاهرة لا تُدفَع؛ ولولا وجود صداه في نفوسنا، لما أحدثت فينا قصة «أوديبوس» التأثير الذي أحدثته، ولما أرعبتنا فِعالُه الرعب الذي أصابنا، حتى كأن «أوديبوس» لم يفعل إلا أن حقق في الواقع ما نطويه نحن في دواخلنا منذ أول صبانا، ألا وهو الشعور بأول اشتهاء لأمهاتنا وبأول كراهية لآبائنا! وهذا مضمون قوله:

«يوجد حتماً في داخلنا صوت مهيّأ لأن يتبين في «أوديبوس» [وجودَ] القوة القاهرة للقدر؛ فما كان قدره ليأخذ بمجاميع قلوبنا لولا أنه كان من الممكن أن يكون قدرَنا، لأن الإله جعل علينا، قبل ولادتنا، نفس اللعنة التي جعلها عليه؛ قد يكون حظنا جميعاً أن يتعلق أول ميلنا الجنسي بالأم، ويتعلق أول كرهنا وأول شهوتنا للعنف بالأب؛ وأحلامنا برهان بين أيدينا على ذلك؛ فالملك «أوديبوس» الذي قتل أباه «لايوس»، وتزوج «جوكاست»، أمّه، ليس إلا تحقيقاً لشهوة طفولتنا»(30).

د. لما كان هذا الاشتهاء المزدوج: «قتل الأب» و«الزواج بالأم» دفينا

---

(30) FREUD, L'interprétation du rêve, PUF, 2012.

في أغوار نفوسنا، لا نشعر به ولا نتذكره، وكان لا شيء يضر بقانون الأخلاق ضررَ هذا الاشتهاء به، فإن الكشف عنه، كما تفعل هذه الأسطورة بكل قوة، ينال من كبريائنا وثقتنا بقدرتنا وحكمتنا؛ وما الاشمئزاز الذي يثيره فينا إلا تعبير عن مُلحّ رغبتنا في صرف أنظارنا عن مشاهد طفولتنا!

فـ«هذه الأسطورة اليونانية، على حد تعبيره، قد تناولت قوة قسرية داخل [النفس] يقر الجميع [بوجودها]، لأنا كلنا نشعر بها، فكل مستمع يتخيل أن «أوديبوس» كامن فيه، [لذلك]، يصيبه الذعر [حين يرى] تحقق حلمه في الواقع»[31].

ج. أن الحلم هو مجال تَحقّق هذه الشهوة المكبوتة منذ الصبا، لأن الواقع يُحرّمها كلياً، حفظاً للفرق بين الأجيال؛ ولك أن تتصور مدى غبطة «فرويد»، وهو يظفر، في نص هذه الأسطورة على قِدَمه، بقولة تؤيد ما يذهب إليه بصدد الحلم؛ وجاءت هذه القولة على لسان «جوكاست» تُطمئن بها «أوديبوس»، وقد لاحظتْ شديد انزعاجه بنبإ العراف، وهي: «إن كثيراً من الرجال شاركوا، في أحلامهم، أمهاتهم فُرشهن»[32].

2.2.1. مركب «أوديبوس» وأطوار الحياة الجنسية للطفل؛ يرى «فرويد» أن الحياة الجنسية للطفل[33] عبارة عن نشاط جنسي يتقلب في أطوار أربعة أساسية، ثلاثة منها تُعدّ أطواراً منحرفة أو شاذة، لأنها نشاط لا يهدف إلى الإنجاب؛ وهذه الأطوار الأربعة هي: «الطور الشفوي» و«الطور الشرجي»

---

(31) رسالة «فرويد» إلى «ويلهيلم فليس (Wilhelm Fliess)» بتاريخ 15 أكتوبر 1897.

(32) انظر: SOPHOCLE, Oedipe.

(33) مركب «أوديبوس» ينطبق على الابن والبنت بطريقين مختلفين، بل متضادين، فمثلاً البنت تدخل طور هذا المركب عندما يخرج الابن منه؛ ونكتفي هنا ببيان مركب «أوديبوس» عند الابن، لوجود رغبته في قتل الأب، على حد زعم التحليليين.

و«الطور القضيبي» و«الطور التناسلي»؛ وبين هذين الطورين الأخيرين فترة تمتد إلى سن المراهقة تخمد فيها شهوانية الطفل[34]؛ ولا يعنينا هنا إلا الأطوار الثلاثة الأولى التي جعلت «فرويد» يصف الطفل بكونه شاذاً شذوذاً متعدد الأشكال؛ والمقصود الإجمالي بهذا الوصف هو أن الطفل يملك مناطق متفرقة من جسمه يُحصّل من طريقها لذته الجنسية التي تختلف ألوانها باختلاف هذه المناطق الجزئية.

أما الطور الأول، فإنه يتعلق بحاجات الغذاء، ويدوم عاما ونصف عام، مرتبطاً بعلاقة الطفل بالثدي، وينتهي مع الفطام؛ وفيه تتحول عملية «المص» عند الطفل من طريقة لإشباع الحاجة الفيزيولوجية للبقاء إلى وسيلة يُتوصل بها إلى تحصيل لذة المص لذاتها، أو قل يُتوصَّل بها إلى قضاء الشهوة، أي الاستمتاع، إذ يصبح محل المص - أي الفم - عبارة عن «منطقة تثير الشبق» أو، بالاصطلاح، «منطقة مشبِّقة»[35].

وأما الطور الثاني، فإنه يتعلق بحاجات الإفراغ، تغوطاً وتبولاً؛ ويبدأ من الفطام وينتهي بانتهاء السنة الثالثة، مرتبطاً بمنطقة تشبيق أخرى هي الشرج؛ إذ يجد الطفل في هذا الإفراغ متعة، فيسعى إلى تحصيل الاستزادة منها بأقصى قدر ممكن؛ وفي هذا الطور، يتعود الطفل على التحكم في فضلاته، إخراجاً أو إمساكاً، فيتولد فيه الشعور بالقوة، كأنه يعطي أو يمنع؛ هذا، بالإضافة إلى ما يحدثه لدى والديه من علامة الرضى حالما يُظهر هذا التحكم حيث ينبغي، أو علامة السخط حالما يُظهر عدم التحكم حيث ينبغي.

وأما الطور الثالث، أي طور القضيب، فإنه يستغرق الفترة التي بين

---

(34) نستعمل هنا لفظ «الشهوانية» في مقابل «Libido» (=«الليبيدو»)، على أن نعود إلى مناقشة ترجمة هذا المصطلح الذي تمسك به «فرويد».

(35) المقابل الفرنسي: Zone érogène.

السنة الثالثة والخامسة، مرتبطاً بمنطقة التشبيق التناسلي، أي «الذَّكَر»[36]؛ ويتميز هذا الطور بظهور «مركب أوديبوس» فيه؛ إذ أن الطفل يترك سابق اهتمامه بوظائف الشرج كيما يصب اهتمامه على مظاهر ذَكَره، مَلمَساً ومَنْعظاً، فيندفع بقوة في التعلّق بأمه، ويستمتع بالاختلاء بها، فيلتحق بها في مضجعها لكي يشاركها نومها، ويفاجئها في مغسلها لكي يطَّلع على سوأتها؛ بينما لا يُبدي لأبيه مثلَ هذا التعلق، بل يبدي له، على العكس، نفوره من وجوده، حتى إنه يتمنى اختفاءه، بل موته، واجداً فيه مزاحماً له في حبه الشديد لأمه، بل عائقاً قاهراً تنبغي إزالته؛ وكلام «فرويد» بشأن هذا الطور هو كالآتي:

«عندما يدخل الطفل (حوالي السنة الثالثة) في الطور القضيبي من تطوره الشهواني، ويشعر بإحساسات اللذة التي تنبعث من عضوه الجنسي، وعندما يتعلم أن يُحصِّلها بنفسه، متى شاء، بواسطة الإثارة اليدوية، يصير عندئذ مُغرَماً بأمه؛ فيبتغي أن يمتلكها جسدياً امتلاكاً يستند إلى ما استكشفه بملاحظاته الجنسية وحدسه؛ [لذا]، يسعى في إغرائها بإبراز ذَكَره الذي يملأه امتلاكُه فخراً؛ وفي كلمة واحدة، إن رجولته، وقد استيقظت مبكراً، تجعله يريد أن يَحل محل أبيه الذي كان، إلى غاية الآن، نموذجاً [له] بسبب قوته الجسدية البينة والسلطةِ التي كان يحظى بها؛ [أما] الآن، فإن الابن يَعتبر أباه منافساً»[37].

وتجدر الإشارة إلى أنه ليس في نفور الابن من أبيه بوصفه منافساً ما يمنع من أن يعقب هذا النفورَ الذي في نفسه اتجاهه، بل أن يصحبه، في ذات الوقت، عطف عليه، نظراً لأن تضارب المشاعر، أو ما يسميه «فرويد»، كما سبق، «ازدواج الشعور»، خاصية وجدانية عند الطفل؛ إذ

---

(36) سوف يأتي الكلام في مسألة «القضيب» في موضعه من الفصل الرابع.

(37) انظر: FREUD, Abrégé de psychanalyse.

يتسع قلبه لأن يجمع بين أحوال متضادة في علاقته بغيره كالحب والكره[38].

3.2.1. مركّب «أوديبوس» والخصاء؛ يظل الطفل جاهلاً بالفرق بين الجنسين: الذكر والأنثى، ظاناً أن كل واحد من الناس يملك قضيباً مثلما يملكه، حتى إذا وقع بصره، يوماً ما، على سوأة أخته أو سوأة أمه، تصوّر أنه يمكن لأي فرد أن يفقد هذا العضو، بدءاً به هو نفسه، بل، أكثر من ذلك، تصوَّر أنه لا يمكن أن يفقده إلا بعملية جَبّ مؤلمة؛ فتأخذه الخشية على فقد عضوه كما فقدته أخته أو أمه، متذكراً تهديد أمه ـ أو أبيه ـ له بالعقاب إن هو عاود ملامسة ذكره، لا سيما وأنه رأى منها، من قبل، صدوداً عنه والتفاتاً إلى أبيه، وهو الذي كان يعتقد أنها له وحده؛ من هنا، يتولد في لا شعور الطفل «مركّب الخصاء»، أي الخوف من أن يُجَبَّ ذكرُه؛ ومن ذا الذي يقدر على إيقاع هذا الجَبّ سوى والده الذي يمنعه من تحقيق شهوته! فيجد نفسه بين خيارين اثنين لا ثالث لهما: إما حفظ تعلقه الشهواني بالأم، ـ أي أن يبقى مشتهياً لأمه، وبالتالي راغباً في قتل أبيه ـ فيتعرض، حتماً، للخصاء؛ وإما حفظ مصلحته النرجسية ـ أي أن ينتهي عن هذا الاشتهاء المحارمي، مجنّباً عضوه الجَبّ المحتوم؛ وعندها، تترجح عنده مصلحة حفظ عضوه على نزوة اشتهاء أمه؛ وبذلك، يخرج من مركب «أوديبوس».

وفائدة الخروج من هذا المركب فائدتان، إحداهما أن الطفل يترك اشتهاء أمه إلى اشتهاء امرأة غيرها؛ والثانية أنه يستضمر أو، إن شئتَ قلت، «يستدخل» المحرمات الخارجية، متماهياً مع والده باعتباره القائم،

---

(38) يذهب «فرويد» إلى أن لمركب «أوديبوس» صورتين: صورة إيجابية، وهي التي أتينا على بيانها، وصورة سلبية هي مقلوب الصورة الإيجابية، إذ أن الطفل، بدل أن يرى قتل أبيه، يتخذه موضوعاً لميوله الجنسية؛ والصورتان معاً تشكلان ما يسميه فرويد بـ«مركب أوديبوس الكامل».

في الأصل، على هذه المحرمات؛ ومتى أضحى الطفل، في لا شعوره، قادراً على الانتقال مما لا يستطيع أن يملكه شهوياً إلى ما يستطيع أن يتخذه نموذجاً مثالياً، وأضحى قادراً على اعتبار ما كان محظوراً من خارجه، محظوراً من داخله، فقد اهتدى إلى أن يجعل لنفسه من نفسه واعظاً، وهذا الواعظ يسميه «فرويد» باسم «**الأنا الأعلى**»؛ ويُجمل «فرويد» هذا التحول الحاصل في نفسية الطفل بقوله:

«إن سلطة الوالد أو الوالدين، [متى تَمّ] استضمارها في الأنا، تُكوّن فيه نواة «الأنا الأعلى»، [هذا «الأنا الأعلى»] الذي يستعير من الوالد صرامته، ويؤبِّد تحريمه لزنا المحارم، ويؤمِّن الأنا من عودة التعلق الشهواني بالموضوع؛ [ذلك] أن جزءاً من ميول الشهوة المرتبطة بمركب «أوديبوس» يفقد صبغته الجنسية، ويقع إعلاؤه؛ والراجح أن يحصل هذا عند الانتقال إلى التماهي؛ في حين أن جزءاً آخر [من هذه الميول] ينكفُّ من جهة هدفه [الشهواني][39]، متحولاً إلى دفقات عاطفية؛ فالعملية في مجموعها، من جانب، أنقذت العضو التناسلي، صارفة عنه خطر فقدانه؛ ومن جانب ثان، شلّته، ملغية عمله؛ إذ معها، تبدأ فترة الكمون التي يتوقف فيها النمو الجنسي للطفل»[40].

يترتب على هذا أنه، بفضل «مركب الخصاء» الذي يرث تركة «مركب أوديبوس»، يدخل الطفل عالم الأخلاق؛ وإيضاح ذلك، على حدّ قول «فرويد»:

«أن مركب «أوديبوس» الذي يشتهي فيه [الطفل] أمه، ويريد أن يُنحّي أباه لمنافسته له، يتطور طبيعياً ابتداء من الطور القضيبي من حياته الجنسية؛ لكن تهديد الخصاء يُلزمه بالتخلي عن هذه الوضعية؛ [وهكذا]، فبسبب

---

(39) المقابل الأجنبي للانكفاف هو Inhibition.

(40) انظر: ANZIEU, l'Oedipe, un complexe universel: p. 137

شعوره بخطر فقدان ذكره، ينفصل عن مركب «أوديبوس» ويكبِته، [بل] يخرج منه كلياً في الحالة السوية المثلى، و[إذ ذاك] ينشأ [لديه] «أنا أعلى» صارم، وريثاً له»(41).

فبعد أن تعذَّر على الطفل أن يَجرَّ والديه إلى مسايرته في قضاء شهواته ونزواته منهما، انقلب على نفسه، خوفاً على عضوه، وإن كان هذا الانقلاب قد تم بتدبير منهما، فانجر هو إلى اتباع طريقهما والاقتداء بمثالهما، متخذاً نواهيهما وزواجرهما قواعد وضوابط تقوّم سلوكياته وتحدِّد شخصيته؛ فيلزم إذن أن مركب الخصاء، عند «فرويد»، هو أساس الأخلاق.

4.2.1. مركب «أوديبوس» والعصاب؛ يستعمل «فرويد» مصطلح «العُصاب» في معنى «المرض العصبي الذي تدل أعراضه على نزاع نفسي مكبوت يرجع أصله إلى النشاط الجنسي في سن الطفولة»؛ وبيان ذلك أن نفسية الطفل يتنازعها عنصران اثنان يتفاوتان قوة: أحدهما «الذات» - أو بلفظ «فرويد» الأنا - التي هي في طور التكوين؛ والآخر «الدوافع» التي هي تدفق شهواني جنسي جامح؛ فيظل الأنا، على ضعفه، يجاهد نفسه في معارضة ومغالبة الدوافع، على جموحها؛ إذ على قدر التربية التي يتلقاها الطفل، يتعاطى تقديم ضرورات الحياة واعتبارات الواقع على سورات الشهوة ونزوات اللذة، بينما تظل دوافع الشهوانية على حالها من الهيجان، طالبة تفريغ الطاقة التي تزخر بها، وتحصيل اللذات التي من وراء هذا التفريغ.

---

(41) انظر: FREUD: Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse, 1984, Gallimard, p.173.

ويقول أيضاً: «يجتهد «الأنا الأعلى» في تقليد وحفظ خُلق الأب، وكلما كان مركب «أوديبوس» قوياً، أسرع الكبت في التحقق، وازدادت الصرامة التي يسود بها «الأنا الأعلى» على الأنا بوصفه تجسيداً لقلق الضمير، وربما تجسيداً لإحساس لاشعوري بالذنب»، انظر:
FREUD, Essais de psychanalyse, Payot 1981: pp. 203-204.

والحال أن الدوافع الشهوانية التي تميز الفترة «الأوديبوسية» لدى الطفل تقوم في مظاهر التعلق المحارمي المتمثلة في اشتهاء الأم، مقروناً بإقصاء الأب؛ ويجوز أن يعجز الطفل عن الخروج بالكلية من هذا التعلق، وإلا فلا أقل من أنه يعجز عن كبته أو حتى الحد من شدته، جامداً على متعلَّقه الجنسي، بحيث لا يمكن أن يُشبع شهوته أيُّ متعلَّق سواه؛ وقد يكون هذا المتعلَّق الجنسي مشهداً «أوديبوسياً» صادماً يثير في الطفل إحساسات باللذة أو الألم في غاية الحدة، إحساسات تورّثه الخوف من الخِصاء[42]؛ وهذا التنازع بين «الأنا» و«الشهوانية» المفضي إلى الجمود على المتعلَّق الصادم المتغلغل في اللاشعور هو الذي يكون سبباً في عُصاب بيّن يلازم حياته، حتى بلوغه، متجلياً في أعراض لا تنفك تعاود صاحبها، وتصحبها آلام شديدة.

والملاحظ أن هذا التنازع اللاشعوري، حسب «فرويد»، ليس درجة واحدة، وإنما درجات متعددة، حتى إن من درجاته ما لا ينفك عن نفسية الإنسان العادي، ذلك أن محو الصبغة الجنسية للعلاقة بالأبوين محواً كلياً لا يتأتى للإنسان إلا في حالات نادرة جداً، مع العلم بأن المحو الكلي لهذه الصبغة الجنسية اللاشعورية شرط في تجاوز الفترة «الأوديبوسية»؛ وهذا يعني أن محو هذه الصبغة الجنسية يظل ناقصاً لدى عدد غير قليل من الناس العاديين؛ وبموجب هذا النقص، يُعتبَر الإنسان العادي كائناً عصابياً؛ لذا، يتعين التفريق بين «العصاب المَرضي الصريح» الناشئ عن عودة الأحوال «الأوديبوسية» الصادمة في سن البلوغ وبين «العصاب غير المرضي» الذي لا يختل به نظام حياة الفرد في المجتمع؛ وبهذا، يتبين أن الأصل في العصاب إنما هو مركب «أوديبوس»؛ فإن تعذَّر نزْعُ الصبغة الجنسية عن العلاقة بالوالدين لوجود الصدمة «الأوديبوسية»، كان العصاب

(42) من هذه المشاهد أن يرى أباه يباشر أمه أو يتعرض للإذلال من أبيه أو للإهمال من أمه.

مَرضيّاً حقّاً مثل «الخُواف» و«الهُراع» و«الوسواس»؛ وإذا لم يتعذر نزع هذه الصبغة الجنسية، لكنه بقي غير كاف بدرجة ما، كان العصاب غير مَرضي؛ لذا، يرى «فرويد» أن مركب «أوديبوس» هو بمثابة «المركب المركزي» أو «المركب النووي» للعصاب[43] كما جاء في قوله الجامع التالي:

«تقوم مهمة الولد في أن يصرف رغباته الشهوانية عن أمه، ناقلاً لها إلى موضوع واقعي أجنبي، وأن يتصالح مع والده إذا كان لا يزال يَحمِل له بعض الكراهية أو أن يتحرر من استبداده متى أصبح عبده المطيع، [هذه العبودية التي هي في الأصل] ردّة فعل على ثورته الطفولية؛ وكل هذه المهام يتوجّب [القيام بها] على الجميع وعلى كل فرد بعينه؛ والملاحظ أنه يندر أن يتأتى النهوض بها على الوجه الأمثل[...]؛ [أمّا] العصابيون، فإنهم يفشلون كلياً في هذه المهام؛ إذ يبقى الولد، على مدى حياته، خاضعاً لسلطة الوالد، وعاجزاً عن نقل شهوانيته إلى موضوع جنسي أجنبي [...]؛ وبهذا المعنى، يمكن اعتبار مركب «أوديبوس» نواة العصابات»[44].

3.1. العُصبة البدائية

لم يكتف «فرويد»، في انشغاله بماهية «الوالد»، بأن يعتمد الأساطير اليونانية، مُمثَّلة، بالأساس، في أسطورة «أوديبوس»، بل إنه استفاد من الدراسات «الإثنولوجية» والإناسية و«البيولوجية» لينشئ من عنده أسطورة على قياسها لم يجد حرجاً في وصفها بكونها «أسطورة علمية»، على صريح تناقض هذا الوصف، وهي: بالذات **الطابو والطوطم**؛ فلنذكر هاهنا بعض عناصرها الأساسية.

---

(43) يقول «فرويد» في موضع آخر: «نعتقد أن مركب «أوديبوس» هو النواة الحقيقية للعصاب، وأن النشاط الجنسي للطفل الذي يبلغ أوجه فيه هو شرطه الفعلي، وأن ما تبقى من هذا المركب في اللاشعور يمثل استعداد البالغ لأن يصاب لاحقا بعصاب»، انظر ص 199:
FREUD, Névrose, psychose et perversion, PUF.

(44) انظر: FREUD, introduction à la psychanalyse وانظر أيضاً:
CHEMAMA, Dictionnaire de la psychanalyse, p. 374.

لقد اقتبس «فرويد» من أعمال «داروين» مفهوم «العصبة البدائية» الذي يدل على الحالة الأصلية للاجتماع الإنساني؛ فتصوَّر أن أوائل البشر كانوا حشداً متوحشاً يسوده والد يملك السلطة المطلقة ويتصف بالغيرة الشديدة، إذ كان يستأثر بكل إناث هذا الحشد لنفسه، ويَطرُد منه الأبناء الذين أوشكوا على البلوغ؛ وذات يوم، قرَّر الأبناء المطرودون أن يثوروا يداً واحدة على والدهم المستبد، حتى يتسنى لهم الوصول إلى الإناث، فقتلوه وأكلوه في حفل طقوسي، متماهين مع شخصه ومستمدين من قوته[45].

والملاحظ أن ثورة هؤلاء الأبناء على والدهم المتسلط لم يكن يغذيها الشعور بالحقد عليه وحده، بل حملت، في الواقع، مشاعرهم المزدوجة، بل المتناقضة نحوه؛ فإذا كانوا يحقدون عليه، لأنه حال دون تلبية مطالبهم الجنسية، فإنهم ظلوا يكنون المحبة له، ويُبدون الإعجاب به؛ فما أن فرغوا من صبِّ حقدهم عليه بقتله وأكله، حتى عاودتهم مشاعر التعظيم له والشوق إليه، فألَمَّ بهم الشعور بالإثم، وأصبحوا من النادمين؛ وترتب على هذا الندم الجماعي ما لم يكن في حسبانهم، وهو عودتهم إلى طاعة أمر والدهم بعد موته، بحيث غدا، وهو ميِّت، أقوى منه، وهو على قيد الحياة[46]؛ فما كان قد منعهم منه بإجبارهم، وهو «القرب من النساء»، أصبحوا يمنعون منه أنفسهم باختيارهم؛ هذا، فضلاً عن خشيتهم من الوقوع في الاقتتال فيما بينهم لو سوَّلت لهم أنفسهم أن يحتذوا حذوه في الاستئثار بالنساء؛ فكان أن آثروا إتيان بعضهم بعضاً شهوة من دونهن، حفظاً لجمعهم[47].

يجعل «فرويد» من هذا الموت للوالد الأول وما أفضى إليه من الندم والتوبة الأصلَ في نشأة الدين في أطواره الثلاثة: «الطوْطم» و«الشرك» و«التوحيد»؛ وبيان ذلك كما يلي:

---

(45) FREUD, Tabou et totem, p. 265.

(46) نفس المصدر، ص 267.

(47) نفس المصدر، ص 269.

1.3.1. دين الطوْطم: إن «الطوْطم» عبارة عن شيء مادي، حيواناً كان أو نباتاً، يخصه البدائي باعتقاده ويعظِّمه غاية التعظيم، معتبراً أن هذا الاعتقاد والتعظيم يجعلان هذا الشيء يقيه السوء، ويهرع إلى نجدته، ويدفع عنه الخوف والموت؛ والجماعة الطوْطمية هي الجماعة التي اتخذت لها طوطماً مشتركاً تستمد اسمها منه، وتوارثته جيلاً بعد جيل، باعتباره جدّاً أوّل لهم، مُحرّمة على أفرادها تعاطي قتله ومحرّمة أيضاً نكاح الإناث التي تنتسب إليه؛ والدين الطوطمي، حسب «فرويد»، إنما نشأ إحياءً لذكرى قتل الوالد الأول واحتفالاً بها، إذ أنه يتخذ، بدلاً من هذا الوالد الغابر، طوطماً مخصوصاً يُمثّله، إذ أهل هذا الدين جميعاً مشتركون في قتله وأكله وانتهاك المحرَّمات المتعلقة به، وذلك في مواسم محددة، مع اتباع طقوس مخصوصة تقوي لحمة الانتماء ووحدة الشعور بينهم.

2.3.1. دين الشرك[48]: لقد كان لكل إله حيوان أو حيوانات مقدَّسة خاصه به تُقدَّم له قرباناً، بل كان يُنظَر إلى الإله على أنه يتصف بأوصاف الحيوان، بل كان، في بعض الأساطير، يتحول إلى الحيوان الذي يُتقرَّب به إليه؛ ولا يلزم من وجود هذه الصلات بين الإله المعبود والحيوان المقدس أو الطوطم، أن الإله يُشكِّل طوراً متقدماً من الأطوار التي تقلَّب فيها الطوطم، بل يجوز أن يكون الطوطم هو الصورة الأولى التي اتخذها البديل من الوالد، ويكون الإله صورة متأخرة استرجع فيها الوالد شكله البشري، نظراً لأن الأصل في الصورتين هو الحنين إلى الوالد وإرادة التشبه به؛ فلما لم يتأتّ للأبناء أن يحققوا هذه الإرادة بعد قتل والدهم، حفاظاً على أسباب التعايش بينهم، فقد ظلت إرادة التشبه بأبيهم تتقوى عندهم مع مُضي الزمن، وتولّد، في نفوسهم، مثال أعلى مضمونُه قوة الوالد غير المحدودة وطاعتهم المطلقة لأمره؛ وساهم في ترسيخ هذا المثال لدى

(48) يشمل الشركُ، في الإسلام، تعدد الآلهة، فضلاً عن الإشراك بالله، بل كل عبادة لغير الله شرك.

الذرية من بعدهم كونُ المساواة الأولى بين الأبناء اختلت بسبب التطور الثقافي، فاشتدت نزعة هذه الذرية إلى تحقيق هذا المثال، رافعة فئة متميزة من أفرادها إلى رتبة الآلهة؛ ومع بروز هؤلاء الآباء الآلهة، نشأت الأسرة التي تبدو صورة مجددَّة للعصبة البدائية، إذ أنها تعيد إلى الآباء قسطاً من سلطتهم ومِلكهم، غير أن البون بين آباء الأسرة والوالد البدائي للعصبة يظل شاسعاً، مما يُبقي في النفوس الحنين إلى الوالد في مطلق قوته.

3.3.1. دين التوحيد؛ يَقصُر «فرويد» هاهنا كلامه على «الدين المسيحي»، مدعياً أن هذا الدين يكرر، على وجه التمام، عمل العصبة الطوطمية[49]، وذلك كالآتي:

- كما أن أفراد هذه العصبة اقترفوا جُرماً، فانتابهم الشعور بالذنب، فكذلك المسيحيون ورِثوا الخطيئة الأصلية، فما برحوا يشعرون بالإثم.

- وكما أن جُرم العصبة كان قتلَ الوالد، فكذلك الخطيئة الأصلية كانت قتل «الإله الأب».

- وكما أن هذه العصبة كفَّرت عن ذنبها بأن تقرّبت إلى والدها بقتل الطوطم، فكذلك المسيحيون كفَّروا عن إثمهم بأن تقرَّبوا إلى الأب بفضل تضحية ابنه - أي المسيح - بنفسه.

- وكما أن هذه العصبة المتوحشة سنّت المأدبة الطوطمية، تذكيراً بأكلها لحمَ الوالد وشرب دمه، وتحقيقاً للاتحاد الشعوري فيما بينهم، فكذلك المسيحية سنَّت القربان المقدس الذي يحقق به أتباعُها التماهي مع الابن الإلهي، حيث ينزل الخبز فيه منزلة لحمه والخمرُ منزلة دمه.

ولا يفرِّق بين «الدينين» - الطوطمي والمسيحي - إلا كون المسيحة استبدلت بدين الأب دين الابن، بحيث صار الابن إلهاً مكان الأب؛ ولا

---

(49) FREUD, Tabou et totem: pp. 284-285.

عجب في ذلك، لأن الابن، كما تقدّم، يتقلب في شعوره نحو أبيه بين الرغبة فيه، نازلاً على قانونه، وبين الرغبة عنه، طامعاً في مِلكه.

لـم يعتمد «فرويد»، في بيان ماهية «الوالد»، الأساطير فقط، خرافية كانت كمسرحية «**أوديبوس**» أو «علمية» كأسطورة **الطابو والطوطم**، بل استند أيضاً، في أواخر حياته، إلى تاريخ الأديان والكشوفات الأثرية والحفرية لكي يضع تأليفاً ثالثاً ازدوج فيه السرد القصصي بالتحليل العلمي، ووصف صيغته الأولى بكونها «رواية تاريخية»، وكأنه يريد أن يُنبّه على الصبغة القصصية التي تجمع بين هذا المؤلَّف الجديد وبين الأسطورتين السابقتين: «الخرافية» و«العلمية»، ووضع له العنوان التالي: **موسى الإنسان ودين التوحيد**[50]، معتبراً أنه عمل يواصل الذي سبقه، مكرّراً بعض مسائله الهامة؛ إذ يقول في إحدى مراسلاته بتاريخ 13 أكتوبر 1938:

«إنه [أي مؤلَّفه الجديد] يُشكل، بالأساس، تكملةً وتوسعةً لكتاب آخر نشرتُه منذ عشرين عاماً بعنوان **الطابو والطوطم**؛ فالعجوز [مِثلي] لم تَعُد لديه أفكار جديدة، فلا يَسعه إلا التكرار»[51].

إلا أن هذا القول لم يَثنِ بعض التحليليين عن الاعتقاد بأن هذا

---

(50) **Der Mann Moses und die Monothestische Religion**؛ قد يرى البعض نقل الطرف الأول من هذا العنوان، أي **Der Mann Moses** يكون بتقديم لفظ «الإنسان» على اسم «موسى»، أي «الإنسان موسى»، إلا أن هذا التعبير العربي يستفاد منه معنى الحصر، أي حصر الإنسانية في شخص موسى كما إذا قلنا: «إنما الإنسان موسى»، أو قلنا: «ما من إنسان إلا موسى»، وليس هذا هو المراد من الأصل، وإنما المفهوم منه هو أن موسى ليس إلها، ولا ينبغي تأليهه كما وقع تأليه عيسى كما إذا قلنا: «ما موسى إلا إنسان».

(51) الترجمة الفرنسة لهذا النص هي:

«il constitue essentiellement la suite et le développement d'un autre écrit que j'ai publié, il y a vingt-cinq ans, sous le titre de *Totem et Tabou.* Un vieillard ne trouve plus d'idée nouvelles, il ne lui reste qu'à répéter» Lettre de Freud à Charles Singer du 31 octobre 1938, in Correspondance, 1873-1939, p. 495.

الكتاب الأخير يُمثّل منعطفاً جديداً في الكتابة التحليلية لـ«فرويد»[52]؛ ولولا أن صياغة مضامينه اتخذت ظاهر البناء النظري والتأويل التحليلي، لجاز وصفه بكونه «أسطورة تاريخية»؛ إذ يزعم «فرويد» أنه استقى أهمَّ عناصره من أحداث التاريخ، كاشفاً عن حقيقته المغيَّبة؛ وأهمُّ مسألة تشترك فيها هذه «الأسطورة» الجديدة» مع الأسطورتين السابقتين هي، على التعيين، «مسألة قتل الوالد»، بل هي النواة التي جعلها «فرويد» مدار البحث والتحليل فيها.

4.1. موسى الإنسان

تعمَّد «فرويد»، في عنوان كتابه، أن يُدخل على اسم «موسى» قيد «الإنسان»، لا من أجل بيان أن له جانباً بشرياً كما له جوانب أخرى، وإلا كان قوله حشواً، لأن وصف البشرية متضمن بالضرورة في حد أي شخص، وإنما من أجل بيان أن ذات «موسى»، في جميع جوانبها، إنما هي ذات بشرية؛ وليس عسيراً أن نتبيّن الاعتبارات التي دعته إلى هذا الإلحاح على بشرية موسى:

أولها، يهدف «فرويد» إلى إضفاء الصبغة البشرية على الشخصيات الدينية التي ادعت الألوهية لنفسها أو ذهب أتباعها إلى تأليهها، لا تنزيها للألوهية، وإنما إنكاراً لها.

الثاني، أنه يعتقد أن إلصاق صفة الإنسان بموسى ينعكس على التوراة، نازعاً عنها الصفة القدسية التي لازمتها، بحيث يمكن أن تُعامَل معاملة النصوص الأخرى، نقداً وتحليلاً وتصحيحاً، لاسيما وأنه مستيقن

(52) انظر لمزيد التفصيل الكتابين التاليين:

BALMES, Nom, Loi et voix.

Brigitte LEMERER, Les deux Moïse de Freud. Freud et Moïse: écritures du père 1, Erès, 1997.

من أنها تعرَّضت لكثير من التحريف والتزييف[53].

الثالث، أنه يبني كلامه على مقولته الأُمّ التي تقول بأن الوالدية هي أساس الألوهية، بمعنى أن الوالد تَحوَّل، بعد قتل أولاده له، بموجب الشعور بالذنب والتعظيم، إلى إله يخضعون لأوامره[54].

الرابع، أنه لا يفتأ يجعل نصب عينيه معتقد ألوهية عيسى، فكأنه في الإلحاح على بشرية موسى يُعرّض بهذا المعتقد، بل يعتبر المسيحية طوراً في الدين أدنى روحانية من طور اليهودية، إذ يقول:

«إن الدين الجديد [أي المسيحية] يشكّل نكوصاً ثقافياً بالنسبة للدين القديم [أي اليهودية]، ذلك أن الدين المسيحي لم يحافظ على رتبة الروحانية التي ارتقت إليها اليهودية؛ إنه لم يعد دينَ توحيد، فقد استعار طقوساً رمزية كثيرة من الشعوب المجاورة، واسترجع الإلهة الكبرى الأنثى، وأفسح المجال لاستقبال عدد كبير من آلهة الشرك الذين وقع تنكيرهم بما لا يمنع من التعرف عليهم، ولو أنهم أُنزلوا إلى رتبة التَّبَع.»[55]

1.4.1. موسى المصري؛ يدَّعي «فرويد» أن موسى ليس من أصل سامي يهودي، وإنما هو من أصل مصري، مستنداً في ذلك إلى دليلين هما أقرب إلى أن يكونا افتراضين ظنِّيين من أن يكونا حقيقتين تاريخيتين، ومبرِّراً ذلك بأن النتائج التي تترتب عليهما تفتح منظورات استكشافية واسعة وهامة كما أنهما يساهمان إلى جانب أدلة أخرى شبيهة في الوصول إلى تعليل لخصائص عدة يتميز بها الدين والتشريع اللذين جاء بهما «موسى» للشعب اليهودي، فضلاً عن تكوين نظرات هامة عن نشأة الديانات التوحيدية[56].

---

(53) FREUD, L'homme Moïse et la religion monothéiste: pp. 114-118.

(54) نفس المصدر، ص 32.

(55) نفس المصدر، ص 180.

(56) نفس المصدر، ص 47-75.

أما الدليل الأول، فهو اسم «موسى»؛ يرجّح «فرويد» أن هذا الاسم ليس لفظاً عبرانياً كما يدعي التأويل التوراتي، وإنما هو، في الأصل، لفظ مصري، وصيغته الأصلية: «موسِي» بكسر السين، ويفيد معنى «ابن»، ويكون، في الغالب، مركباً مع اسم آخر يدل على اسم إله أو ما يقوم مقامه بوصفه واهباً لهذا الولد كما في أسماء الملوك المصريين الآتية: «ياهموسي» («أحمس»، أي «ابن ياه») و«توت موسي» («تحتمس»، أي «ابن توت») و«راموسي» (أي «رمسيس»)، أي «ابن را»).

وأما الدليل الثاني، فهو نشأة موسى؛ يرى «فرويد» أن موسى نشأ بطلاً؛ لذلك، لزم أن تصدق عليه سيرة الأبطال التي كادت أن تتخذ صورة واحدة، ومُجملها أن البطل يولد عادة لأبوين من منزلة رفيعة يكون قد سبق تحذيرهما من ولادته، لراجح الاحتمال أن يكون وبالاً على والده، فيوضع، على العموم، في تابوت ويُلقى به في الماء، فتلتقطه امرأة من رتبة أدنى؛ وما أن يشب عن الطوق، حتى ينطلق إلى البحث عن أبويه، فينتقم من والده، ويحظى بالاعتراف بنسبه وشرفه، فيتسنّم ذروة العز والمجد؛ غير أن «فرويد» يرى أن هذه الصورة للبطل لم تتحقق على وجهها المعهود في حالة موسى، إذ أن الأسرة التي وُلد فيها موسى هي، على عكس الأسرة ذات المقام الرفيع في الصورة العامة للبطل، أسرة متواضعة تنتسب لقبيلة «لاوِي»، و«لاوي» هو أحد أبناء يعقوب؛ وفي المقابل، إن الأسرة التي تربَّى فيها موسى هي، على عكس الأسرة ذات المنزلة الأدنى في الصورة العامة للبطل، أسرة فرعون العظيمة، إذ اتخذته، كما يزعم «فرويد»، أخت فرعون ابناً لها.

لكن «فرويد لا يأبه كثيراً لهذا الاختلاف بين الصورة العامة للبطل وحالة موسى، لأن الأسطورة، في نظره، إذا تعلقت بشخصية تاريخية مثل موسى، فإنها توجب اعتبار مستوى ثالث غير مستوى التأويل التحليلي ومستوى التخييل الأسطوري، وهو مستوى الواقع الفعلي، بحيث ينبغي

التفريق بين الأسرة الحقيقية التي آوت البطل وترعرع فيها، وعليها يكون التعويل، وبين الأسرة الوهمية التي اختُلقت لغرض القصص الأسطوري؛ والحال أن الأسرة الأولى التي تكون قد تخلَّت عن المولود، وألقت به في الماء هي، على الأصح، الأسرة المختلَقة، في حين أن الأسرة الثانية التي آوته، وشبّ فيها إنما هي الأسرة الحقيقية؛ ومتى سلمنا بأن هذه الدعوى تصدق على أسطورة موسى، ترجَّح أن يكون موسى مصرياً ذا منزلة رفيعة، بل أميراً من الأسرة المالكة، جَعلت منه الأسطورة شخصاً يهودياً[57].

بالإضافة إلى الدليلين المذكورين: «اسم موسى» و«نشأة موسى»، لجأ «فرويد» إلى دليل تاريخي هو عبارة عن خبر ورد في التوراة، وهو «عقدة اللسان» التي كان يعاني منها «موسى»؛ ولم يتردد «فرويد» في أن يتأوّل هذا الخبر بما يخرجه عن مدلوله المتواتر، بل يقلب هذا المدلول رأساً على عقب؛ فإذا ورَد في التوراة أن موسى احتاج إلى من هو أفصح لساناً في مخاطبة فرعون، فإن «فرويد»، على العكس من ذلك، يُخمّن أن يكون هذا الخبر قد حفظ لنا ذكرى محرَّفة عن اللسان الذي كان يتكلمه موسى في الأصل؛ إذ لا يبعد أن يكون، على الأقل، في بداية دعوته، يملك لساناً آخر غير اللسان الذي كان يتكلمه اليهود، فاحتاج في مخاطبتهم إلى مترجم[58]؛ والراجح أن يكون هذا اللسان الآخر هو اللسان المصري الذي تعلمه في الأسرة الفرعونية التي نشأ فيها.

2.4.1. موسى المقتول؛ متى سلَّمنا بأن موسى كان مصري الأصل، ظهر أن الدين الذي كان يعتنقه، والذي أدرك فيه رتبة الكهانة، حسب زعم «فرويد»، إنما هو الدين الذي كان يؤمن به المصريون، وهو الدين المعروف باسم «دين آتون» الذي جعل منه فرعونُ مصر، «أخناتون»، دين

(57) نفس المصدر، ص 72-73.

(58) نفس المصدر ص 101.

الدولة؛ ويُروَى أن هذا الملك حظر تعدد الآلهة الذي كان يميز الديانة المصرية، وألغى عبادة الأموات والطقوس الاحتفالية، ونهى عن ممارسة السحر، ودعا إلى الاعتقاد في الحياة الأخرى، وأمر بالتعبد لإله واحد هو الشمس، مُمثَّلاً بصورة القرص المُشِعّ كما حث على العناية بالأخلاق، مُمثَّلة في الحق والعدل.

غير أن وفاة «أخناتون» أدت إلى اضمحلال هذا الدين الذي يعتبره «فرويد» دين توحيد، فقرّر موسى - وهو الأمير الذي لا يكتم تأثره بأخناتون ولا يُخفي طموحه - أن يترك موطنه الأصلي، ويجمع حوله الناس، ويتخذ له شعباً آخر، فاستقر به المطاف في قبيلة سامية من أبناء «لاوي» على الحدود[59]، فارتضوه رئيساً لهم، فحررهم من العبودية التي كانوا فيها من غير أن يتعرضوا لمطاردة أحد، ولقنهم تعاليم دينه المصري[60]، كما ألزمهم باتباع عادة مصرية عريقة، جاعلاً منها شعيرة دينية، وهي «الختان»[61].

لكن ما لبث هؤلاء الأتباع أن سئموا مشاق الغربة في المنفى، وضاقوا بمتطلبات الدين الجديد التي زادت تشدداً، فضلاً عن استيائهم من طبع «موسى» الذي اتسم بالاستبداد والشراسة والغضب، فما كان منهم إلا أن قاموا بثورة على «موسى»، فقتلوه، ونبذوا دين التوحيد الذي فرضه عليهم؛ أما نبذهم لهذا الدين، فأشبه نبذ المصريين من قبل لدين ملكهم «أخناتون» بعد موته، انتقاماً لآلهتهم ومعابدهم، ورجوعاً لمعتقداتهم وطقوسهم؛ أما قتلهم لموسى، فحقيقته أنه تذكار، بل تكرار لِما حدث في غابر الأزمان حينما كان الأبناء يعيشون في عُصبة يحكمها والد مستبد يهددهم بالموت أو الخصاء إن هم اقتربوا من الإناث؛ إذ تألبوا عليه

---

(59) «لاوي» هو أحد أبناء يعقوب.

(60) FREUD: L'homme Moïse et la religion monothéiste: pp. 95-96.

(61) الختان بمنزلة البديل الرمزي للخصاء الذي كان يعاقب به الوالد البدائي أبناءه.

وقتلوه وأكلوه؛ وإذا كان قتل موسى يكرّر قتل الوالد البدائي ويذكر به، فإن ما ترتَّب على قتل هذا الوالد من نتائج تعلقت بأعماق النفس البشرية لا بد أن يترتب على قتل موسى، ونخص بالذكر منها هاهنا ما يسميه «فرويد» بـ«ازدواجية الشعور» نحو الوالد، وحدُّها أن الولد لا يفتأ يتقلب بين الشعور بالحب لوالده والشعور بالكره له؛ ويقول بصدد انطباق هذه الازدواجية على قتل موسى:

«إن ازدواجية الشعور صفة جوهرية للعلاقة بالوالد؛ فقد كان لا بد، على مدى الدهور، أن يظهر من جديد الكره الذي دفع الأولاد إلى قتل الوالد المحبوب والمرهوب؛ ولا يتسع إطار دين موسى للتعبير المباشر عن كره الوالد المفضي إلى قتله، [وكل ما يتسع له] هو ردة فعل قوية على هذا الكره، وهي الشعور بالذنب، والندم على معصية الإله وعلى التمادي في ارتكاب المعاصي»[62].

3.4.1. موسى الـمَدْيني؛ بعد أن قتل «اللاويون» مؤسس دينهم وجامع شملهم، اختلطوا بقبائل أخرى قريبة منهم كانت تعيش في أرض «مَدْين»، وكانت تعبد الأصنام، فعادوا إلى بعض طقوسهم القديمة، حتى ظهر في «مَديْن»، بعد فترة من الزمن، كاهن جديد من أصل سامي اتخذه شعيب صهراً له؛ ويدعو هذا الكاهن إلى عبادة إله مَحلّي غير الإله الكوني الذي كان يدعو إليه موسى المصري؛ إذ يتصف بالقسوة والغيرة ومحاربة باقي الآلهة، ويُجيز الاشتغال بالسحر والتقرب بالقرابين؛ لهذا، فإنه لا يختلف كثيراً عن «بعول» الشعوب المجاورة[63]؛ وقد عُرف بـ«إله البراكين»، واسمه «يهوه»؛ ومع توالي القرون، أخذ هذا الكاهن المدْيَني يفقد، شيئاً فشيئاً، اسمه في ذاكرة اليهود، ويحمل اسم «موسى» المصري، حتى حجب

(62) FREUD: L'homme Moïse et la religion monothéiste: p. 240.

(63) نفس المصدر، ص 154.

وجودَه، فساد الاعتقاد بينهم بأنه هو المؤسس الحقيقي لدين بني إسرائيل.

وآل الأمر بالشعبين - اللاويين والمدْيَنيين - إلى الاتفاق على اتخاذ دين واحد يمزج بين عناصر متفرّقة من الدينين: «دين موسى المصري» و«دين موسى المديَني»؛ وقد أفاد هذا الاتفاق الديني في أن يجعل التصور المدْيَني للإله «يهوه» يتأثر، على التدريج، بالتصور اللّاويّ للإله «آتون» الذي هو إله موسى المصري؛ وإذا كان «يهوه» هو الذي اغتصب مقام «آتون» في الدين المركَّب الجديد، فقد كان هذا الإله الأخير، بحسب «فرويد»، أقوى روحانية، وأشمل للعالم، وأبلغ محبة للخلق، وأقدر على أن يحدد لهم اتباع طريق الحق والعدل مقصداً لحياتهم[64]؛ وبقي طيف الإله «آتون»، على مدى قرون، ملازماً، في تراثهم غير المكتوب، للإله «يهوه» لزوم الظل للشاخص، حتى أضحى «يهوه»، إله موسى المديني، عبارة عن صورة «آتون»، إله موسى المصري، نفسها.

ثم تعاقب على الدعوة إلى هذه الصورة الجديدة لـ«يهوه»، من غير ملل ولا كلل، أنبياء بني إسرائيل! إذ ما فتئوا ينهون الناس عن التوسل بالقرابين والطقوس الاحتفالية، فضلاً عن الشعوذة والسحر، ويأمرونهم بالإيمان واتباع الحق والعدل، على طريقة «آتون»[65]؛ ويزعم «فرويد» أنه لولا تأثير فكرة هذا الإله الأجنبي في تراث اليهود الشفهي، وتولي أنبيائهم ترسيخ تعاليمه في النفوس، لما استطاع شعب إسرائيل أن يصمد أمام كل ضربات القدر، ويبقى على قيد الحياة إلى أيامنا هذه[66].

وعلى الجملة، لقد ثبّت «فرويد» ثنائيات جديدة إلى جانب ثنائيات اليهود المعلومة، إذ يقول:

---

(64) نفس المصدر، ص 124.

(65) نفس المصدر، ص 219.

(66) نفس المصدر، ص 125-126.

«لقد أضفنا إلى ثنائيات التاريخ اليهودي التي هي جد معروفة، [وهي]: شعبان يجتمعان ليكوّنا أمة [واحدة]، ومملكتان تفرَّقت بينهما هذه الأمة، واسمان إلهيان في الكتب التي تُشكّل مصدر التوراة، ثنائيتين جديدتين [إحداهما]: أساسان للدين، كبَت الآخِرُ (بكسر الخاء) منهما الأولَ الذي نجح، مع ذلك، في الظهور ثانية مِن خَلْفه فيما بعد؛ [والثانية] مؤسِّسان يحملان نفس الاسم، وهما شخصيتان يجب التفريق بينهما؛ وكل هذه الثنائيات لزمت بالضرورة عن [الثنائية] الأولى، ذلك لأن جزءاً من الشعب عانى تجربة صادمة بحق، في حين بقي الجزء الآخَر بمنأى عنها»[67].

4.4.1. موسى الوالد العائد؛ يدَّعي «فرويد» أن هناك تماثلاً بين «ظواهر الدين» و«آليات العُصاب»، علماً بأن حد العصاب، إجمالاً، هو أنه مرض نفسي ينشأ عن كَبْت «أنا» الفرد لدوافعه الشهوانية[68] أو ميوله الجنسية؛ وعُمدته في بيان هذا التماثل بين «الدين التوحيدي» و«العصاب النفسي» هو تقريره بأن «موسى الإنسان» ينزل من قومه منزلة «الوالد» (أو الأب)، فيكون دين التوحيد الذي جاء به عبارة عن «دين والدي»؛ ومعلوم أن «الوالدية» تُمثّل، عند فرويد، مفتاح التحليل النفسي، نظراً لدورها الحاسم في تشكيل نفسية الفرد ذات البنية «الأوديبوسية».

وتتجلى وظيفة الوالد لدى «موسى» في كونه حمل إلى قومه شرعة خاصة هي عبارة عن جملة من الأوامر والنواهي القاهرة للدوافع والميول؛ وقد تقدم أن موسى، بالإضافة إلى نهيه عن الشرك وأمره بالتوحيد، متّبعاً ملّة «أخناتون»، نهى عن تمثيل الإله الواحد وتصويره، بل ونهى عن مجرّد التلفظ باسمه، دفعاً للاشتغال بالسحر وزيادة في تنزيهه؛ كل هذه النواهي

(67) نفس المصدر، ص 127.

(68) المقابل الألماني للدافع هو: «Trieb»، ومقابله الفرنسي هو: «la pulsion»، ومقابله الإنجليزي هو: «Drive».

توجب قهر نوازع الشهوة في النفس؛ وبهذا الصدد، يقول «فرويد»:

«إن الدين الذي يحرّم في البداية تصوير الإله يتجه في تطوره، عبر القرون، إلى أن يكون ديناً يصرف الدوافع [الجنسية]، ليس، لأنه يدعو إلى الامتناع عن الجنس، وإنما لأنه يكتفي ببالغ التضييق على الحرية الجنسية [...]؛ وعلى هذا، فإن صرْف [هذه] الدوافع يلعب دوراً مهيمناً في الدين، ولو لم يظهر ذلك فيه منذ البداية»(69).

وليس هذا فحسب، بل إن موسى، كما سبق، أمر شعبه بـ«الختان»، عنواناً على إبرام ميثاق بينه وبين الإله، بمقتضاه يتحقق تكريمهم وتفضيلهم على غيرهم من شعوب العالم، حتى صار الخَلف، من بعدهم، يفاخرون هذه الشعوب به، معتبرين أنها العلامة التي خصهم بها الإله دون العالمين، جاعلاً منهم «شعبه المختار»؛ والحال أن الختان في التحليل النفسي لا يضاهيه شيء في دلالته على سلطة الوالد، إذ هو بمنزلة الخِصاء الذي يخشى الطفل في لا شعوره، بعد وقوفه على الفرق بين الجنسين، أن يوقعه به والده إذا خالف القانون الذي يقوم هذا الوالد على تطبيقه.

[فعندما] يقال لنا: إن موسى «طهَّر» شعبه بسَنِّه لممارسة الختان، فإننا ندرك الآن المغزى العميق لهذا القول؛ ذلك أن الختان هو البديل الرمزي للإخصاء الذي عاقب به، في غابر الزمان، الوالد أولاده، وهو في تمام قوته؛ ومن أخذ بهذا الرمز، فقد أبدى استعداده للخضوع لإرادة الوالد، حتى عندما تفرض عليه [هذه الإرادة] أشد التضحيات إيلاماً»(70).

بيد أن اليهود، كما سلف، شقَّ عليهم تَحمُّل هذه التكاليف التي تقمع دوافعهم الشهوانية: نواهي وأوامر، فما كان منهم إلا أن اغتالوا موسى، وانصرفوا عن دينه، إلا أن هذه التجربة لم تكن هيِّنة، بل أحدثت، في

---

(69) FREUD, L'homme Moïse et la religion monothéiste, p. 219.

(70) نفس المصدر، ص 225-226.

نفوسهم، صدمة قوية، جعلت حالهم، كما يدعي «فرويد»، أشبه بحال المصاب بـ«عُصاب الصدمة»[71]؛ وإذ ذاك تعاطوا، بكل قوة، كبت هذا الاغتيال وهذا الانصراف عن الدين، منكرين لهما، حتى نسوهما، بحيث نفذا إلى أغوار لاشعورهم؛ واستغرق هذا الكبت أو النسيان زمنا امتد من ستة قرون إلى ثمانية خصه «فرويد» باسم «طور الكمون» كما جاء في قوله:

«لا يسعنا إلا أن نلاحظ، بعد حين، أنه، رغم الاختلاف الأساسي بين الحالتين، هناك، على الرغم من كل شيء، توافق بين مسألة «العصاب الصدْمي» ومسألة «التوحيد اليهودي؛ ونقصد [من ذلك] الكلام عن الخاصية التي يمكن أن نسميها بـ«الكمون»[72]؛ وبحسب فرضيتنا المسنودة، لقد مضى، بالفعل، في التاريخ اليهودي، بَعد تَرْك دين موسى، ردحٌ طويل من الزمن، لم نعد نجد فيه أثراً لفكرة التوحيد»[73].

والقاعدة المقرَّرة في التحليل النفسي أن المكبوت من الدوافع لا بد أن يطلب الظهور، ويعود، على شكل أعراض مرضية، إلى الشعور، مهما طالت فترة الكمون أو، قل، فترة النسيان، وذلك إما لأن الواحد من هذه الدوافع يحتفظ بقوته، أو لأنه يستجمعها مرة أخرى، أو لأنه يستيقظ بحادث جديد، فيعود إلى المطالبة بالإشباع؛ وما دام طريق إشباعه العادي مسدوداً بموجب الكبت الذي حصل له، فإنه يسلك طريقاً أحرَف وأخفى يكون بديلاً منه، بحيث يظهر هذا الإشباع بمظهر عرَض، بغير إرادة «الأنا»، ولا درايتها، نظراً لأن كل ذلك يحدث في اللاشعور الذي هو

(71) المقابل الفرنسي: La névrose traumatique انظر نفس المصدر ص 152، والصدمة عبارة عن الانفعال الشديد الذي يحصل للإنسان في طفولته الأولى والذي لم يستطع تجاوزه، فيعمد إلى كبته.

(72) المقابل الفرنسي: .La latence

(73) FREUD, L'homme Moïse et la religion monothéiste: p. 152.

أشبه بقبر منصوب داخل النفس، لا يكشف عن وجوده إلا بواسطة آثار أو أعراض؛ وعلى هذا، «فإنه يمكن، على حد تعبير «فرويد»، أن نصف كل ظواهر تكوين العرض، عن حق، بكونها «عودة المكبوت»[74].

وبناء عليه، يتبيّن أن وجود الصدمة شرط في وجود الكبت ـ بمعنى أنه لا كبت بغير صدمة ـ وأن وجود الكبت شرط في وجود الكمون ـ بمعنى أنه لا كمون بغير كبت ـ وأن وجود الكمون شرط في وجود العودة ـ بمعنى أن لا عودة بغير كمون.

وهكذا، فلئن كان اليهود قد أفلحوا في كبت ما فعلوه بموسى المصري ودينه، بحيث خلا، ما سطَّروه، في هذه الفترة، من قصصهم، مِن ذِكره، فإنهم لن يفلحوا في كبْته إلى الأبد، بموجب القانون النفسي الذي يقضي بأن المكبوت لا بد أن يعود؛ إذ أن مروياتهم التي لم يُسطِّروها بقيت تحمل آثار ذكرى هذه الفعلة الصادمة والفاضحة، ولو أن هذه الآثار المروية شابها تشويه أو تحريف، إن قليلاً أو كثيراً؛ لكن كل ذلك لم يجعل هذه الآثار تتضاءل أو تندثر على مر الأيام، بل، على العكس، ظلت تتواتر وتزداد رسوخاً، حتى تشبعت بها القلوب ونفذت إلى السلوك، فأفضت إلى أن تتحول عبادةُ «يهوه» إلى دين موسى القديم؛ وبهذا الشأن، يقول «فرويد»:

«ولو أن دين «موسى» اختفى، فقد ترك بعض الآثار؛ لقد بقي نوع من الذكرى [تَمثَّل في] مأثور [شفهي]، يجوز أن يكون قد دخل عليه شيء من التشويش أو التحريف؛ واستمر هذا المأثور [الذي يتعلّق] بماض عظيم يعمل في الظل، ويكتسب على الدوام سلطانا أكبر فأكبر على العقول، حتى تمكَّن من أن يجعل من الإله يهوه إلهَ موسى، ويعيد إلى

(74) نفس المصدر، ص 230-231.

الحياة الدين الذي أقامه موسى بقرون طويلة من قبل، والذي تركه [قومُه] من بعد»[75].

وقد وَجد هذا المأثور في مسار التحول إلى دين موسى سنداً عظيماً في سلسلة متميزة من رجال أنداد لموسى، كانوا لا يَكلُّون ولا يملّون في الدعوة إلى هذا الدين، انتصاراً لمثله العليا التي لقَّنها موسى لقومه، ألا وهم أنبياء بني إسرائيل الذين جاؤوا تَتْرى من بعده! فقد دأبوا على أن ينهَوا هؤلاء القوم عن تعاطي الطقوس والقرابين والسحر، وأن يأمروهم بأن يجتنبوا اتباع الشهوات والنزوات، وأن يعدلوا بين الناس ويستقيموا في حياتهم؛ فما زالوا على هذه الحال في الصدع بما نهى عنه إله موسى وما أمر، حتى عاد الدين اليهودي إلى سيرته الأخلاقية الأولى.

وهكذا، فلولا أن دين موسى سبق أن كُبِت كبتاً، وأقام في اللاشعور طويلاً، ما كان لهذا المأثور الذي انطوى على ذكرى جماعية، والذي ظل ينتقل من جيل إلى جيل، أن يقدر على بعث الحياة من جديد في هذا الدين بالقوة القاهرة التي أرجعت الشعب اليهودي إلى عقيدته الأولى؛ فكأنما على قدر الكبت، تكون عودة المكبوت، فإن زاد زادت، وإن نقص، نقصت؛ وكأنما على قدر الصدمة يكون الكبت، فإن زادت، زاد، وإن نقصت، نقص؛ وعليه، فمَثَل القوة التي فَرَض بها دين موسى نفسه كمَثَل القوة التي تظهر بها الصدمة من جديد على شكل أعراض في حالة العصاب الفردي، فيلزم أن التجربة الدينية اليهودية هي عبارة عن عصاب جماعي.

بعد أن فرغنا من بسط الآراء التحليلية لـ«فرويد» التي تندرج في الغرض الذي نتوخى هاهنا تحقيقه، ننتقل إلى عرضها على محك النقد، انطلاقاً من منظورنا الائتماني.

---

(75) نفس المصدر، ص 155.

2. نقد إنكار شاهدية الذات الإلهية

مما لا شك فيه أن «فرويد» أراد الإسهام في التنظير لمقالة «موت الإله» التي أطلقها عصريُّه «فريدريك نيتشه» صرخةً مدوية، والتي اعتُبرت، في البداية، بمثابة الإعلان الصريح عن «المروق» ـ أي الخروج من الدين ـ بل أراد «فرويد» أن يزيد تنظيرُه على ذلك درجة، فيكون تنظيراً لـ«الشرود» ـ أي الخروج من الأخلاق ـ ناقلاً قول «نيتشه» إلى رتبة تعلو على رتبة المروق! والسبيل إلى ذلك هو ـ كما عُلِم ـ إنكار شاهدية الذات الإلهية، فجاء بتنظير متميّز ينكرها على وجه غير مسبوق؛ فقد تبيّن أن مقتضى الشاهدية هو أن الإله يراقب أو يحاكم تصرفات الإنسان وأن «المراقبة» و«المحاكمة» الإلهيتين هما الأصل في إضفاء الصفة الأخلاقية على التصرف الإنساني؛ فيكون المقصود بإنكار «فرويد» لشاهدية الذات الإلهية هو أنه ينفي عن الذات الإلهية قيامها بمراقبة تصرفات الإنسان ومحاكمتها، أي ينفي كونها مصدر التخلق الإنساني؛ وفي هذا المضمار، خطا «فرويد» خطوتين رئيستين أفرزت قيماً مقلوبة: أولاهما، «تفريع الإله من الأب»؛ والثانية، «قتل الأب».

1.2. تفريع الإله من الأب

قبل الدخول في بيان كيف أن «فرويد» يفرّع الألوهية من الأبوة، تجدر الإشارة إلى أن «فرويد» لم يكن يفرق بين «تعدد الآلهة» و«التوحيد» إلا من جهة تقدُّم الأول على الثاني.

فقد اعتَبر تعدُّدَ الآلهة ـ أو قل الشرك ـ هو الأصل في التوحيد، بمعنى أن التوحيد تفرع من الشرك تفرع طورٍ عن سابقه كما تفرع الإله من الأب؛ فإذا كان تفرُّع الإله من الأب حصل بموجب التمجيد الذي حظي به الأب، فإن تفرُّع التوحيد من الشرك حصل بموجب الارتقاء في الأخلاقية والروحانية؛ وهذا يعني أن الإنسانية تقلبت في طور الشرك قبل أن تَلج، بعد زمن طويل، طور التوحيد، أي أن الإنسان المشرك سابق في

وجوده على الإنسان الموحّد؛ وليس مقصود «فرويد» بالروحانية سوى «العقلانية المجرَّدة» كما جاء في قوله: «إن تقدم الحياة الروحية يكمن في أن نقدّم على الإدراك الحسي المباشر ما نسميه بالعمليات الذهنية العليا، أي الذكريات والأفكار والاستنباطات»[76]؛ حتى إذا أتى على ذكر «الإيمان» الذي جعل منه، هو الآخر، عنصراً في هذه الحياة، وصفه بالمحال (أي اللامعقول)، متعجّباً من كون المؤمن يعتبر أن الإيمان ينزله أعلى رتبة[77].

ثم إن «فرويد»، كما ذُكِر، اشتغل مبكراً بأساطير العصور القديمة، لاسيما الأساطير اليونانية، حتى أُشرِب قلبه بها، فنسج على منوالها، واقتبس منها، وتأولها على طريقته، حتى باتت أسطورة «أوديبوس» وأسطورة «نرجس» أشهر الأساطير التي اتخذها التحليل النفسي معيناً رمزياً لا ينضب لما يجري في الواقع النفسي للإنسان؛ ومعلوم أن أبطال هذه الأساطير إنما هم آلهة أو أنصاف آلهة ديدنهم ارتكاب الفواحش والقتال فيما بينهم، إما وجهاً لوجه أو من وراء حجاب البشر، تحديداً لحياتهم وتسطيراً لأقدارهم؛ وطولُ اشتغال «فرويد» بها لا يمكن إلا أن يجعله يهوّن من لامعقولية الشرك، ويستهين بمعقولية التوحيد، حتى انتهى إلى التسوية بينهما في الحكم، فجعل التوحيد نسلاً للشرك، مدعياً الاستناد في ذلك إلى معطيات تاريخية ومكتشفات «إثنولوجية» تبقى، على الأكثر، أخباراً وآثاراً مظنونة؛ فلِم لا يجوز أن يكون الشرك هو الذي تلا التوحيد! وحينها، نتبين أن علاقة التوحيد بالشرك ليست علاقة تجريد عقلي، أو، بلفظ «فرويد»، «روْحنة»، وإنما هي علاقة تبديع أو تحريف تعرّض له التوحيد الأصلي؛ أما عن أطوار التوحيد التي أتت في أدبار الشرك، فإنما هي صور متتالية من إعادة البشرية إلى التوحيد الأول الذي جاء مع الإنسان الأول.

---

(76) نفس المصدر، ص 218.

(77) نفس المصدر، ص 216-219.

1.1.2. شاهدية الإله فرع من شاهدية الأب؛ على أي حال، فإن العلاقة الأصلية للإنسان، عند «فرويد»، ليست علاقةَ الإنسان بالإله، وإنما هي علاقة الابن بأبيه؛ أما العلاقة بالإله، فحقيقتها، في رأيه، هي أنها علاقة بأب مُمجَّد[78]، ذلك أن الولد لا يزال يتزايد تعظيمه لمثال والده، حتى يفضى به إلى تقديسه وتأليهه؛ ومن ثم، كان منشأ معتقد الألوهية في النفوس؛ وليس وجود الحاجة إلى الدين إلا مظهراً للغلو في تعظيم الأب؛ ولم يكتف «فرويد» بأن يجعل من الأبوة الأصل في الألوهية على وجه العموم، بل زعم أن تصورات الإله تختلف عند الأفراد باختلاف تصوراتهم لآبائهم، بحيث يكون لكل ابن إله على قياس أبيه؛ إذ يقول:

«إن الفحص التحليلي النفسي للفرد يبين بوضوح خاص أن الإله، عند كل إنسان، يكون على صورة والده، وأن علاقته الشخصية بالإله تتبع علاقته بوالده الجسدي، وأنها تتقلب وتتحول معها، وأن الإله، على الحقيقة، إنما هو والد من رتبة أشرف».

ثم يضيف قائلاً:

«إن التحليل النفسي ينصح بتصديق المؤمنين الذين يسمون الإله أبا [...]؛ وإذا كان التحليل النفسي يستحق بعض الاعتبار، فلا بد أن يكون للنصيب الذي يعود إلى الأب في فكرة الإله [...] وزن جد كبير»[79].

ومن هنا، يكون الايمان بالإله وسلطة الأب، في نظر «فرويد»، متلازمين غير منفكين؛ وإذا كان الاعتقاد الديني آخذاً اليوم في الاضمحلال، فما ذاك إلا لأن السلطة الأبوية أخذت في الانهيار كما يشير إلى ذلك قوله:

«إن التحليل النفسي يبين لنا كل يوم كيف أن الشباب يفقد إيمانه في

---

(78) FREUD, L'avenir d'une illusion: p. 23.

(79) FREUD, Tabou et Totem: p. 274.

الوقت الذي تفقد فيه سلطة الوالد هيبتها؛ وهكذا، يكون مركَّب الآباء هو الأصل في الحاجة إلى التدين[80]».

فيلزم أن مقولة «موت الإله» ما هي إلا تعبير صادم عن تعرّض هذه السلطة للانهيار في المجتمعات الغربية؛ ولا شك أن تفريع الإله من الأب ينزع عن الإله شاهديته، وبيان ذلك من الوجوه الآتية:

ـ أولها، أن شاهدية الإله تقضي بأن لا شاهدية فوق شاهديته، ناظراً أو حاكماً؛ ولما أضحى الإله، عند «فرويد»، فرعاً من الأب، تصوُّراً وتولُّداً، لزم أن تكون شاهديته فرعاً من شاهدية الأب، بحيث تكون الشاهدية العليا للأب وحده؛ والإله الذي تكون شاهديته أدنى أو ينازعه فيها غيره لا يستحق مطلقاً أن ينزل رتبة الألوهية، فتعود هذه الرتبة إلى الأب، ويكون هو الإله بحق، وليس سواه؛ وعلى هذا، فإن تسمية «فرويد» لما يزعم أنه تفرّع مِن الأب باسم «الإله» هو تحريف الكلم عن موضعه، فيبطل قوله بأن الإله مِنَ الأب، جاعلاً الإله أشبه بالابن؛ وقد يقال إن عكسه أولى بالصحة، أي أن «الأب مِنَ الإله» متى حُمل حرف الجر «مِن» على معنى «التبعية»، أي أن الأب تابع للإله؛ فلِمَ لا يجوز أن يكون الأصل في مفهوم «الأب» هو إرادة التشبه بأوصاف الإله، هذه الإرادة التي تلازم الإنسان منذ أن خُلق، لا سيما التشبه به في ملكه وقوته وسلطانه، فيكون هذا التشبه نوعاً من التبعية! ومتى سلمنا بهذا الاعتراض، تبين أن علاقة الأب بالإله ليست علاقة «رفع» للأب أو ليست، بلفظ «فرويد»، «مَثْلنة»، وإنما هي علاقة «خفض» للإله، إلا أن يراد بلفظ «التشبه» مجرد «التخلق»، مع حفظ التباين المطلق بين الطرفين: المشبَّه الإنساني والمشبَّه به الإلهي؛ وعندها، يمكن وصف هذه العلاقة بكونها علاقة تنزُّل الإله إلى الأب.

(80) FREUD, Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci, Gallimard 1987, p. 156.

والوجه الثاني، أن «فرويد» أقر إطلاق اسم «الأب» على الإله كما يطلق على الإنسان، تقليداً للمسيحية في استعمالها لهذا الاسم، فأفضى ذلك إلى أن يتقلب، عن قصد ومن غير أن يشير إلى ذلك، بين مدلولين اثنين للأبوة: أحدهما الأب بمعنى «الوالد الذي يُخلّف نسلاً»؛ والآخَر الأب بمعنى «الإله الذي يضع قانوناً»، جاعلاً من الوالد إلهاً تارة ومن الإله والداً تارة أخرى؛ وإذا كان الأمر كذلك، فلا مفر من أن يدخل اللبس على عبارة «شاهدية الأب»؛ فقد تدل على «شاهدية الأب» أو على «شاهدية الإله».

أما شاهدية الأب، فلا يعنينا هاهنا أمرها، لا نزعاً لها ولا حفظاً، نظراً لأن نزع هذه الشاهدية لا يُدخل بالضرورة إلى الشرود؛ فلست أخون الأمانة وأترك الاستقامة لأن إنساناً آخَر مثلي لا يشهدني ولا يشهد علي، ذلك لأن حفظي للأمانة وأخْذي بالاستقامة مرهونان بمدى يقيني بأن الشاهد الأعلى ينظر إلى ظاهري وباطني، ويعلم جهري وسري، ويحكم علي بالحق والعدل؛ كما أن حفظ هذه الشاهدية الإنسانية لا يُخرج بالضرورة من الشرود؛ فليس لأن إنساناً آخَر مثلي يشهدني ويشهد علي، أحفظ الأمانة وأتحقق بالاستقامة، ذلك لأني أشهده كما يشهدني، وأشهد عليه كما يشهد علي؛ وشهودي له وشهادتي عليه لا يقلان شأناً وقدراً عن شهوده لي وشهادته علي؛ إذ لا يملك لي ضراً ولا نفعاً كما لا أملك له ضراً ولا نفعاً، وإلا أشركته بالشاهد الأعلى أو أشركني به.

وأما «شاهدية الإله»، فإن «فرويد» ليس بقادر على أن يتصورها، لأن هذا التصور فرع من تصور وجود الإله الذي لا يتلبس بالإنسان، و«فرويد» لا يتصور هذا الوجود الإلهي الخالص، لأن شرط هذا التصور أن يتقدمه تحصيل الإيمان به، في حين يصرح «فرويد»، من غير تردد ولا تَهيّب، بأنه فاقد للإيمان، واصفاً نفسه تارة بأنه «يهودي كافر»، وتارة بأنه «بلا

إله»، وتارة بأنه «بلا اعتقاد»، وتارة أخرى بأنه «ملحد»[81]؛ ولو أن الأمر تعلق بخاص اختياراته، لتُرك هو وهذا الاختيار العقدي، ولكنه ذهب إلى أفحش من ذلك، مصراً على تعميم هذا الاختيار، فقرر أن الدين الذي يقوم على الإيمان بالإله ما هو إلا «عصاب وسواسي جماعي» يتولى التحليل النفسي تخليصنا منه؛ وإذ ذاك، لا عجب أن نجد من بعده بين أتباعه من يزعم أن بقاء المريض النفسي، بعد المعالجة التحليلية، يؤمن **بأي إله، يدلّ قطعاً على أن تحليل نفسيته لم يذهب بعيداً.**

كما ادعى «فرويد» أن التحليل النفسي يكشف لنا السبب الحقيقي الذي يدعو الإنسان إلى الاعتقاد بالإله؛ وهذا السبب هو شعور الإنسان بالضعف، وقد ورث هذه الشعورَ من طفولته الأولى؛ ذلك أن والديه، أحدهما أو كليهما، كان، عند ولادته، يستبق إلى تأمين حاجاته وتحقيق سعادته؛ لكن جاء اليوم الذي عانى فيه تجربة صادمة غير مسبوقة تمثلت في «الإحساس بالإهمال»[82]؛ وقد انتابه هذا الإحساس لَمّا ناداهما ولم يَلقَ، على غير مألوفه، نداؤه جواباً، فأدرك أن لأبويه غياباً؛ وعند كِبَره، أدى شعوره بالضعف وخوفه من الإهمال إلى أن يحن إلى من يعيد إليه ماضيه السعيد؛ ومن ثَم، كان حنينه إلى أب قدير يتولى حفظه وعونه، جاعلاً من هذا الأب القدير إلها ومن حنينه إيمانا[83]؛ وهكذا، «يكون التحليل النفسي، على حد قول «فرويد»، قد أطلعنا على أن شخص الإله ليس، من الناحية النفسية، شيئاً آخر سوى أب رُفع إلى أوج المجد»[84]؛

(81) انظر الأطروحة على الشبكة ص 19-30 Sandra BANCAUD-BESOIN, L'athéisme des psychanalystes, Les acceptions du terme athéisme dans la théorie psychanalytique.

(82) اللفظ الألماني: Hilflosigkeit مقابله الحرفي هو «فقدان العون».

(83) اللفظ الألماني: Sehnsucht ومقابله الفرنسي: désirance du père.

(84) FREUD, Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci, Gallimard, 1987: p. 156.

مِما جعل «فرويد» يفخر بكونه هو واضع هذا العلم الجديد، إذ يقول، في رسالة بتاريخ أكتوبر 1918 ينتقد فيه كتاباً يتساءل فيه أحد القساوسة عن فائدة التحليل النفسي للمربي، ما نصه:

«لماذا لم يُنشِئ التحليلَ النفسي أحدٌ من كل أولئك الرجال المتقين؛ لماذا انتظرنا أن ينشئه يهودي ملحد إلحاداً كلياً؟»[85].

وجوابنا عن هذا السؤال الذي يضعه «فرويد»، وإن كان يبدو استفهاماً إنكارياً، هو كالتالي: لَمّا كان التحليل النفسي ينكر الشاهدية الإلهية، لزم أن يكون موضوعه هو ظواهر شرود الإنسان - أي ظواهر الخروج عن الأخلاق - نظراً لأنه لا شاهد إلهي يحكم على سلوكه ويقدّر قيمته؛ وتتمثل هذه الظواهر، بالأساس، فيما نسميه «ظواهر السوأة» - أو قل «الظواهر السوآتية» - وتشمل، على الخصوص، ما يتخذه التحليل النفسي من الظواهر النفسية الجنسية موضوعاً له، لأن لباس القيمة أو المثال، متى أزيل عن الشيء، انكشفت سوأة هذا الشيء، بل أضحى سوأة؛ غير أن التحليل النفسي لا يشتغل بهذه الظواهر بما يخرجها عن صبغتها السوآتية غير الأخلاقية - أو الشرودية - كما يفعل رجال التربية الخلقية وأهل التزكية الروحية، وإنما يشتغل بها، مستهدفا حفظ هذه الصبغة السوآتية، بل متعاطياً كشف خباياها وإطلاق عنانها؛ فيصح أن نضع للتحليل النفسي التعريف التالي، وهو أنه «**العلم الذي يتخذ الظواهر السوآتية موضوعاً والطريقَ السوآتي منهجاً**»؛ وعليه، فلا يُتصوّر أن يتعاطى لهذا العلم، متبعاً فيه هذا الطريق الشرودي، إلا من يئس من الشاهدية الإلهية، منكراً أنها تُزوّد الإنسان بألبسة معنوية من جنس المثل العليا، وأنها تجعل له حجباً روحية من جنس القيم الحسنى، فما الظن بمن ينصّب نفسه واضعاً لأسس هذا العلم، بل أباً له!

---

(85) FREUD, Correspondance avec le pasteur PFISTER 1909-1939, Gallimard, 1966: p. 104.

2.1.2. نقد مفهوم «الأنا الأعلى»؛ لما نفى «فرويد»، عن الذات الإلهية، وصف الشاهدية الذي يَمدّ الإنسان المشهود بالتخلق المطلوب، أثبت هذا الوصف للإنسان؛ ولم يجعلها شاهدية خارجية يكون فيها الناس بعضهم شاهداً لبعض وشاهداً عليه، وإنما جعلها شاهدية داخلية، إذ يكون للإنسان من نفسه شاهداً خاصاً هو الذي يستحق أن يشهده ويشهد عليه؛ وعبّر، في البداية، عن هذه الشاهدية الأخيرة بلفظ «المراقبة» أو «الملاحظة» أو «المشاهدة»، وأشار إلى أن هذه الخاصية لا تكون إلا لـ«الضمير»؛ ثم ضرب لها مَثلاً بما سماه «هذيان المراقبة»؛ إذ أن الشخص المصاب به يتوهم أن كل تفكُّراته وتصرفاته تكون مشاهَدَة لِمن سواه ومراقبَةً من لدنه؛ وقد جاء مفهوم «المراقبة» بارزاً بوضوح لا مزيد عليه في مقالته الشهيرة: «من أجل مدخل إلى النرجسية»، إذ يقول فيها:

«ليس غريباً أن نجد مقاماً[86] نفسياً خاصاً يضطلع بمهمة السهر على تأمين الإشباع النرجسي، [هذا الإشباع] الذي يكون مصدره «مثال الأنا»؛ ومن أجل ذلك، فإن [هذا المقام النفسي] يراقب بغير انقطاع الأنا الحالي ويقيسه على المثال [...]؛ والتعرف على هذا المقام يُمكّننا من فهْم الأفكار الهاذية التي تجعل الذات تعتقد أنها محور اهتمام الآخرين، أو، بتعبير أفضل، هذيان المراقبة [...]؛ إذ المرضَى [بهذا الهذيان] يشتكون من أننا نعرف كل أفكارهم، وأننا نراقب ونحرُس أفعالهم [...]؛ وهذه الشكوى مبرَّرة ومعبِّرة عن الحقيقة؛ ذلك أنه بالفعل توجد، عندنا جميعاً في حياتنا العادية، قوة من هذا النوع تراقب وتعرف وتنتقد كل نوايانا»[87].

ثم إنه، في كتاب «الأنا» و«الهو»، أدخل مفهوم «الأنا الأعلى»، مسنداً إليه دور المقام النفسي المراقب، أي وظيفة الشاهد الداخلي، ومعتبراً أنه

(86) مقابله الفرنسي: .L' instance

(87) FREUD, La vie sexuelle, pour introduire le narcissisme: pp. 99-100.

ناتج عن تماهي الطفل مع والده المحرِّم لاشتهاء الأم، بعد خروجه من مركب «أوديبوس»؛ كما جعل هذا المفهوم مرادفاً لمفهوم «مثال الأنا» من جهة دلالته على الماهية العليا للإنسان، ومداره على العلاقة بالوالدين، ودوره في وجود الدين والأخلاق، جرياً على عادته في ردِّ كل ما هو إلهي إلى سبب بشري؛ إذ يقول:

«من السهل أن نبين أن «مثال الأنا» يوفّي بكل الشرائط التي ينبغي أن تستوفيها الماهية العليا للإنسان؛ ولما كان [هذا المثال عبارةً عن] تشكُّل بديل من التعلق بالوالد، فقد تضمن البذرة التي تتولد منها كل الأديان [...]؛ وقد نهض، بدور الوالد، في الأطوار اللاحقة، السادةُ وأرباب السلطة الذين احتفظت أوامرهم ونواهيهم بكل قوتها في «مثال الأنا»، وتمارس الرقابة الأخلاقية في صورة الضمير المهموم»(88).

أما في كتاب قلق الثقافة، فإن «فرويد» يجمع بين «الأنا الأعلى» و«الضمير»، وينظر في علاقتهما بالدوافع، مركّزاً على علاقتهما بالميل إلى العدوان أو التدمير؛ إذ يعتبر أن هذا الميل دافع أصلي في النفس، وفرع أساسي لدافع الموت في مقابل دافع الحياة أو الحب؛ والدافعان: دافع الموت ودافع الحياة، لا ينفكان يتعارضان ويتغالبان، وتواصلُ هذا التغالب هو أساس التطور الثقافي؛ ويرى أن الداعي إلى التخلي عن الدافع - وليكن دافع العدوان - هو الشعور بالقلق من عدوان السلطة الخارجية المتمثل في إنزال العقاب؛ كما يرى أن الداعي إلى هذا القلق هو الخوف من فقْدان حب هذه السلطة؛ وما أن يقع التخلي عن الدافع بسبب هذا الخوف، حتى تتكون، في المقابل، سلطة داخلية عدوانُها على قدر عدوان السلطة الخارجية، ألا وهي الضمير!؛ وعندها، يقع التخلي عن الدافع، خوفاً من الضمير، وكأن الضمير عين مركوزة في قرارة الإنسان تراقب

---

(88) FREUD, Le moi et le ça, trad Jankélévitch: p. 27.

وتحاكم، لا أفعاله الظاهرة فقط، بل أيضا نواياه الباطنة (أي أفكاره ورغائبه)، حتى إن النية الفاسدة تصير لديه في حكم الفعل الفاسد، فيتولد من هذا التطابق في الحكم بين النية والفعل الشعور بالذنب والحاجة إلى عقاب الذات التي هي عنوان العدوان المستضمَر أو قل المستدخَل؛ وبهذا الصدد، يقول «فرويد»:

«يقع استضمار العدوان الذي أعيد، في الحقيقة، من حيث أتى، أي أعيد توجيهه ضد «الأنا» الخاص؛ ويتكفل به جزء من «الأنا»، [أي] «الأنا الأعلى»، الذي يعارض الباقي، ويمارس، من حيث هو « ضمير»، نفس العدوانية القاسية ضد «الأنا» التي كان «الأنا الأعلى» يود أن يمارسها على غيره من الأفراد الأجانب؛ [وهذا] التوتر القائم بين «الأنا الأعلى» القاسي و«الأنا» الخاضع له نسميه «الشعور بالذنب»؛ ويتخذ [هذا الشعور] مظهر الحاجة إلى العقاب؛ وهكذا، فإن الثقافة تكبح شهوة العدوان الخطيرة، بإضعاف الفرد وتجريده من سلاحه؛ فهي تضع، في داخله، مقام مراقبة أشبه بقوات الغزو في مدينة محتلة»(89).

يبقى أن نبدي ملاحظاتنا على هذا التصور لـ«الأنا الأعلى».

لئن كنا نسلِّم بأن «الأنا الأعلى» هو، حقاً، شاهد داخلي يُقدّر ويقضي، بل ويعاقب، فلا نسلم بأن «الأنا الأعلى» هو، في حقيقته، ثمرة استضمار لسلطة الوالد الخارجية، وذلك باتخاذ الوالد مثالاً يُحتذى وبالتماهي معه؛ فلنمضِ الآن إلى بيان وجوه اعتراضنا على هذه الدعوى «الفرويدية».

يفترض «فرويد» وجود جزء في الذات أبعد في اللاشعور من غيره يسميه «الهو»، ويعرفه بكونه عبارة عن محل للغرائز والميول الهائجة ووعاء للطاقات والدوافع الجامحة لا شُغل له إلا الدفع باتجاه تلبية

---

(89) انظر: FREUD, le malaise de la civilisation.

الحاجات الشهوية للإنسان؛ وقد نسلِّم بهذا الافتراض، متى اعتبرنا أن الإنسان يحمل بين جنبيه نفساً ذات طبقات، وأنه يجوز أن ينزل «الهو» منها أسفلها، بحيث لا سبيل للشعور بوجوده مطلقاً؛ ولئن جاز لـ«فرويد» أن يفترض وجود النفس وتضمّنَها لطبقة لا أحط منها، وهي «الهو»، فلَأن يجوز وجود الروح وتضمُّنُها لرتبة لا أرفع منها أوْلى، وهذه الرتبة هي «الفطرة»؛ وتوضيح ذلك من الوجوه الآتية:

أولها، أنه يجب التفريق في خاصية التراتب بين «التراتب المتدني» و«التراتب المتدلّي»؛ فالأول تختص به النفس، إذ أن أعلى رُتَبه يتعلق بظاهر السلوك البشري، وأدناها يُشرف على الأفق الحيواني، وقانونه هو النزول من الظاهر الإنساني إلى الأفق الحيواني؛ والسبب في هذا النزول هو جذبٌ صادر من الأفق الحيواني السفلي، فيكون تدنياً؛ أما التراتب الثاني، فتختص به الروح، إذ أن أعلى رُتَبه يُشرف على الأفق الإلهي، وأدناها يتعلَّق بباطن السلوك الإنساني، وقانونه هو الارتقاء من الباطن الإنساني إلى الأفق الإلهي؛ والسبب في هذا الارتقاء هو إمداد آت من هذا الأفق الإلهي، فيكون، على الحقيقة، تدلياً.

والثاني أن النفس محل الاشتهاء، وكل اشتهاء لا بد أن يكون مصدراً للقيم الدنية، بدءاً بالأمر بالسوء، وانتهاء بالنهي عن الخير، بدليل التدني الذي يميز النفس؛ في حين أن الروح هي محل الاشتياق، وكل اشتياق لا بد أن يكون مصدراً للقيم السَّنِية، بدءاً بالنفور من كل قبيح، وانتهاءً بالنزوع إلى كل جميل، بدليل التدلي الذي يميز الروح.

والثالث، أن النفس هي الذات التي تتجلى بالاحتياز (أو الحيازة)، في حين أن الروح هي النفخة التي تتجلى بالائتمان (أو الأمانة)؛ ولولا وجود النفخة الروحية، ما وُجدت الذات النفسية، لأن الذات عبارة عن غاصب للنفخة، أي تدعي أنها مالكة لهذه النفخة؛ وأيضاً لولا وجود الأمانة الأصلية، ما وُجدت الحيازة الذاتية، لأن الحيازة عبارة عن غصب للأمانة.

والرابع، إذا كانت طبقة «الهو» من طبقات النفس هي محل الشهوات المغيَّبة، أو قل هي «عالم الغيب الشهوي»، فإن رتبة «الفطرة» من رتب الروح هي محل الشهادات المغيَّبة، أو قل هي «عالم الغيب الشهادي»، إذ أن الفطرة هي بمنزلة الذاكرة الأصلية التي تحملها الروح، والتي حفظت ما شهدته وشهدت عليه في عالم الغيب؛ بل لولا عهد الروح بهذا العالم، لما تحقق الإنسان بمعنى «الشهادة»؛ لذلك، فإن كان مِن شاهدٍ حقّ في داخل الإنسان، فلا يمكن إلا أن يكون شاهداً مقتبساً من الفطرة.

وبناء على هذه الوجوه الأربعة، يتبين أن وجود «الفطرة» وجود أصلي، وأن «الهو» وجود تبعي، وليس ذاك لأن «الهو» متفرع من «الفطرة»، إذ الاشتهاء لا يتفرع من الاشتياق، وإنما لأن الأصل في الإنسان، كما تقدم، هو حسن التقويم أو قل «التجمُّل»، ولا يصار إلى ضده، أي سوء التقويم - أو قل «التسفُّل» - إلا بدليل؛ ولما كان دليل التسفّل هو الاشتهاء بلا حد ولا ضبط الذي هو سمة «الهو»، فقد لزم أن يكون «الهو» تغييراً طرأ على التقويم الأصلي الذي خُلق به الإنسان؛ وكل تغيير للشيء لاحقٌ في وجوده، بالضرورة، لوجود هذا الشيء، والشيء الذي تغيَّر هنا بسبب وجود «الهو» هو الفطرة، فتكون الفطرة هي وحدها الأصل، وما سواها من أحوال داخلية إما فرع منها أو ضد لها.

وإذا تقرر هذا، تبين أن ما يدعيه «فرويد» من أن «الأنا الأعلى» ناتج من استضمار مثال الوالد ادعاء باطل؛ وبيان ذلك كما يلي:

أ .أن «الأنا الأعلى»، متى كان شاهداً حقاً، لا بد أن يستمد هذه الصفة من الفطرة، لأنها معين الشهادات والقيم والمعاني الأولى؛ وهذه الشهادات والقيم والمعاني الأصلية تورِّث الإنسان القدرة على أن يتحقق في هذا العالم بمعنى «الشهادة»، مراقبةً ومحاكمةً، فيجعل من نفسه شاهداً يتفقد تصرفاته وينتقدها بحسب هذه القيم والمعاني التي فُطر عليها.

ب. أن «الأنا الأعلى» لا يتجلى بالاستضمار، وإنما، على العكس، بـ«الاستظهار» ـ أو قل «الاستخراج» ـ ذلك لأن «الأنا الأعلى» ينزل منزلة «الضمير» حتى عند «فرويد» نفسه؛ والحال أن الضمير، لغة واصطلاحاً، ليس قوة قاهرة يتلقاها الإنسان من الخارج، بحيث يطلب إضمارها في داخله، وإنما هي قوة مبثوثة، أصالة، في باطن الإنسان، بحيث يطلب إظهارها في خارجه، ويكون ذلك بأن يتعاطى التمييز، فيما بين يديه من الاختيارات والتصرفات، بين ما يجوز، فيأتيه، وما لا يجوز، فيصرفه.

ج. لو فرضنا أن ظهور «الأنا الأعلى» من ورائه اتبّاع سلطة مخصوصة، فلا يمكن أن تكون هذه السلطة هي الوالد، ولا المجتمع، ولا الثقافة، لأن هذه السلطة تبقى قوة خارجية لا يمكن أن تنهض بكل الأسباب الداخلية لـ«الأنا الأعلى»؛ وقد اضطر «فرويد» نفسه إلى تصحيح سابق دعواه بالقول بأن «الأنا الأعلى»، على الحقيقة، لا ينشأ باتخاذ الآباء أنفسهم نموذجاً، وإنما باتخاذ «أناهم الأعلى» نموذجاً، بحيث يتم توارث القيم عبر الأجيال أنا أعلى عن أنا أعلى، وليس والداً عن والد؛ والواقع أن السلطة التي يتَّبعها «الأنا الأعلى» هي سلطة داخلية لا غبار عليها، إلا أنها ليست، كما يزعم «فرويد»، «الأنا الأعلى» للوالد، وإنما هي أمر غيبي من أوامر الشاهد الأعلى، جلَّ جلاله؛ وهذا الأمر الغيبي هو الذي أنشأ «الأنا الأعلى» كما أنشأ أعماله؛ ولا يقال بأن هذا الأمر الغيبي سلطة خارجية، فلا تُعتبَر، لأنا نقول بأنه لا سلطة أقرب إلى داخل الإنسان وخارجه معاً من الشاهد الأعلى، إذ أنه يتوسط بين الإنسان وباطنه كما يتوسط بينه وبين ظاهره، بحيث يستمد «الأنا الأعلى» الوجود الداخلي لذاته من الشاهد الأعلى بوصفه هو الباطن، وأيضا يستمد الظهور الخارجي لأعماله من هذا الشاهد بوصفه هو الظاهر.

هذا على تقدير أن «الأنا الأعلى» الذي يقول به «فرويد» هو شاهد بحق، أي عين كاشفة للحق؛ أما إذا لم يكن شاهداً حقاً، فلا اعتبار لأن

يكون منسوباً إلى تأثير نموذجية الوالد، ولا حتى إلى تأثير نموذجية «الأنا الأعلى» للوالد؛ ونريد أن نستدل الآن على أن «الأنا الأعلى» ليس شاهداً حقيقياً، وإنما هو شبيه بالشاهد، وأدلتنا هي كالآتي:

أولها، أن مقام «الأنا الأعلى» مقام حيازة أو احتياز، في حين لا يكون الشاهد الحقيقي إلا ذا طبيعة ائتمانية؛ فقد تقرر عند «فرويد» أن «الأنا الأعلى» جزء من «الأنا»، إذ ينقسم الأنا إلى جزأين انقساماً يجعل من أحدهما، وهو «الأنا الأعلى»، مراقباً للجزء الآخر منه؛ فإذا كان «الأنا»، على حد قول «فرويد»، يمثل، بالأساس، العالم الخارجي، [أي] الواقع، فإن «الأنا الأعلى» يقابله من جهة أنه يتعهد بالعالم الداخلي، أي «الهو»؛ ولا شك بأن النزاعات بين الأنا والمثال [="الأنا الأعلى"] سوف تعكس، في نهاية المطاف، التقابل بين العالم الخارجي والعالم النفسي(90).

ومعلوم أن «الأنا» يتصف بالاحتياز، ناسباً إلى ذاته كل شيء، بحكم أنه طبقة من طبقات النفس؛ ولما كان يمثل، على الخصوص، العالم الخارجي، كان لا بد أن ينسب إلى نفسه كل شيء خارجي، فيلزم أن نوع الاحتياز الذي يختص به هو احتياز ما سبق أن كان أو ما هو كائن الآن أو قل هو «حيازة الواقع»؛ ثم إنه، لما كان «الأنا الأعلى» جزءاً قسيماً له يتكفل، بالخصوص، بالعالم الداخلي، وجب أن يكون، هو كذلك، متصفاً بالاحتياز، إلا أن احتيازه من نوع آخر، إذ هو احتياز ما ينبغي أن يكون، إن عاجلاً أو آجلاً، أو قل هو «حيازة الواجب».

والحال أن كل من يتصف بحيازة شيء ما، واقعاً كان أو واجباً، لا يمكن أن يكون شاهداً حقيقياً؛ فقد ذكرنا أن الشاهد الحقيقي يتصف، أصلاً، بالائتمان، متحققاً بأن كل ما بين يديه إنما هو عاريات أجراها المالك الأعلى، سبحانه، على قلبه وأعضائه؛ وهكذا، فإنه لا ينسب إلى

---

(90) FREUD, Le moi et le ça, trad. Jankélévitch: pp. 26-27.

المالك الحق مشهوداته فحسب، بل كذلك ينسب إليه شهوده وشهادته، وكذا القدرة على القيام بهما؛ فلولا ائتمان المالك الأعلى له على الشهود والشهادة، ما اقتدر على أن يكون شاهداً، ولا، بالحريّ، استحق أن يكون كذلك.

والدليل الثاني، أن «الأنا الأعلى» يتصف بالقسوة، في حين يتصف الشاهد الحقيقي بالرحمة؛ وتوضيح ذلك أنه، بقدر ما يواجه «الأنا الأعلى» العدوان الخارجي، فإنه يُحدث عدواناً داخلياً على «الأنا» يتخذ صورة الشعور بالذنب والاحتياج إلى عقاب الذات؛ بل إن عدوانية «الأنا الأعلى»، في نظر «فرويد»، تزداد بقدر ما تزداد فضائل الإنسان، حتى إن أتقى الناس يكونون أشدهم عدواناً على أنفسهم[91]؛ والرد على هذا الرأي يكون من الوجوه الآتية:

أ. يقوم هذا الرأي على فرضية خاصة، وهي أن كل ما يتلقاه «الأنا» من الأوامر أو النواهي من خارجه يُعدُّ عدواناً، وهذا غير صحيح، لأن العدوانية لا تقوم إلا بأحد الشرطين: إما أن يكون الأمر أو النهي ظلماً صريحاً، أو أن لا يطيق المأمور أو المنهي تنفيذه؛ أما إذا كان الأمر أو النهي حقاً وعدلاً، أو كان المأمور أو المنهي يطيقه، فلا عدوان مطلقاً، حتى ولو شابت أداءَه مشقة، لأن الشعور بها، لا يكون شعوراً بعنف، وإنما، على العكس، شعوراً بلطف، إذ أن من آثار هذا الأداء أن يصرف عنه العنف.

ب. لو فرضنا أن الميل إلى العدوان مغروز في النفس لا يحيد عنها، وأن الأوامر والنواهي التي يتلقاها «الأنا» من الخارج عدوانية، لكان يتعين على «الأنا الأعلى»، لا أن يدفع العدوان بعدوان مِثله والعنفَ بعنف مثله،

---

(91) FREUD, le malaise de la civilisation, p. 151.

وإنما أن يدفعهما بضدهما، أي بـ«اللاعدوان» و«اللاعنف»، وإلا يكون قد عالج الداء بداء مِثله، وربما بِداء شرّ منه، جاعلاً العدوان يحيط بـ«الأنا» من جميع جوانبها، داخلية كانت أو خارجية.

ج. لما كان «الأنا الأعلى» لا يبرح نطاق النفس، ما وسعه إلا أن يدور في فلك العنف؛ فإن دفعَ العنف، اتخذ دفعُه طريق العنف؛ في حين أن الشاهد الحقيقي يلزم نطاق الروح، فيكون قادراً على مقابلة العدوان أو العنف بما ليس من جنسه، أي بالرفق والرحمة؛ ذلك أن القيمة على ظاهر قسوتها في المستوى النفسي، تصير قيمة راحمة في المستوى الروحي؛ ثم إن الشاهد الحقيقي يحظى، أصلاً، بإمدادات الراحمية الإلهية، علماً بأن الرحمة ملازمة لكل صفات الألوهية، حتى ولو كانت صفاتِ «القهار» و«الجبار» و«المتكبر»، بل صفة «المنتقم»، فما الظن بصفة «الشاهد» التي يتجلى بها الحق سبحانه على خَلقه برحمة التقويم والتخليق! لذلك، فإن القيم الخُلُقية التي تجد فيها النفس قسراً وقهراً تصبح قيماً جمالية تجد الروح معها استرواحاً وابتهاجاً؛ فعلى سبيل المثال، إذا كانت النفس تجعل من الأمر بالصلاة أمراً قاهراً يستريح منه المأمور بأدائه، فإن الروح تجعل منه أمراً يؤديه المأمور لكي يستريح به[92].

والدليل الثالث أن «الأنا الأعلى» قد يدفع إلى الاستمتاع، في حين أن الشاهد الحقيقي يدفع الاستمتاع دفعاً كلياً؛ ذلك أن «الأنا الأعلى»، بحكم اتصافه بالقسوة واتصاله بـ«الهو»، يخرج عن قصده الأخلاقي الذي هو طلب الاستقامة وتحصيل السعادة إلى قصدٍ ضده، وهو أن تحمل أوامره ذاتُ القسوة البالغة المرء على طلب الاستمتاع المطلق، متعدياً كل الحدود، حتى يلقي بنفسه إلى التهلكة، ويجلب لنفسه الموت؛ وارتأى بعضهم أن يجعل «الأنا الأعلى»، لا واحداً، وإنما اثنين: أحدهما «الأنا

(92) تأمل حديث الرسول صلى الله عليه وسلم: «قُمْ يَا بِلَالُ فَأَرِحْنَا بِالصَّلَاةِ».

الأعلى» الأخلاقي، والثاني «الأنا الاستمتاعي»[93]؛ وقد رأى بعضهم في «الأنا الاستمتاعي» «أنا أعلى» قديماً يرجع إلى طور الامتزاج بالأم، هذه الأم الشهوانية التي يُشبَّه شبَقُها بفكي التمساح؛ وبهذا الشأن، يقول «فرويد»:

«إن «الهو» لاأخلاقي كلياً، و«الأنا» يبذل جهده في أن يكون أخلاقياً، و«الأنا الأعلى» قد يفرط في الأخلاقية؛ وعندئذ، تصير له قسوة «الهو» الذي يكون، أصلاً، قاسياً؛ وإنه لشيء مثير للانتباه أنه كلما نقصت عداوة الإنسان للعالم، زادت عداوة «أناه الأعلى»[94].

ويقول أيضاً في نفس الموضع:

«إن ما يسود الآن في «الأنا الأعلى» هو ثقافة خالصة لدافع الموت الذي ينجح، في غالب الأحيان، في سوْق الأنا إلى الموت»[95].

وواضح أن انتقال «الأنا الأعلى» من القصد الأخلاقي إلى القصد الاستمتاعي دليل قاطع على أن «الأنا الأعلى» لا يتدلى كما يتدلى الشاهد الحقيقي، وإنما يتدنى، راجعاً إلى أصله في «الهو»، أي في الطبقة الدنيا من طبقات النفس؛ ولا غرابة في هذا، لأن كل ما هو نفسي، ولو انتهض مترقياً عن رتبته، لا بد أن ينقلب ترقّيه عودةً إلى سابق رتبته أو سقوطاً إلى رتبة أخس منها، لأن «الهو» يكون له بالمرصاد، ولا يفتأ يجذب إليه كل ما حاذاه؛ وهكذا، فما لم يجاوز الترقي حدود النفس، ويعْبُر إلى فضاء الروح يبقى عبارة عن صعود ظاهر، بل صعود وهمي لا يلبث أن يضمحل، لأن الأصل في النفس التبدل والتلون؛ بينما الترقي الذي ينهض به الشاهد الحقيقي هو عبارة عن صعود حقيقي غير متوهَّم، وأفقه منفتح

---

(93) سوف يأتي الكلام عن الاستمتاع بتفصيل في الباب الثالث من هذا الكتاب.

(94) FREUD, Le moi et le ça, trad. Jankélévitch, p. 42.

(95) انظر: LACAN, "Sade avec Kant".

غير منغلق، نظراً لأنه يحصل في دائرة الروح الواسعة، فلا يُخشى عليه الانقلاب ولا الانتكاس، لأن الأصل في الروح الثبات والتمكين.

وقد أعمل عالم التحليل الفرنسي «جان لاكان» فكره لبيان الجانب الاستمتاعي في «الأنا الأعلى»، مرسلاً قولة شهيرة هي:

«لا شيء يُرغم الشخص على الاستمتاع إلا «الأنا الأعلى»، إن «الأنا الأعلى» هو الأمر بالاستمتاع ـ استمتعْ!».

وضرب لذلك مثالاً من التصرفات الجنسية لـ«مركيوز دي ساد»؛ وحتى لا نذهب بعيداً عن أسطورة «أوديبوس» التي هي مدار كلامنا في هذا الفصل، فقد نستجلي هذا الجانب الاستمتاعي في الأنا الأعلى لـ«أوديبوس»؛ إذ يبدو أن «أناه الأعلى» الاستمتاعي هو الذي ساقه، بعد أن انكشفت حقيقة ما قُدِّر عليه، إلى أن يعاقب نفسه، ساملاً عينيه؛ وتوضيح ذلك كما يأتي:

أ. أنه، قبل إقدامه على عمله، نادى، في الجمهور المحتشد، بقوله:

«واحسرتاه! واحسرتاه!، لقد انجلى كل شيء؛ أيها النور، هل لي أن أراك للمرة الأخيرة! كل الناس يعرفون منذ الآن أنه كان حراماً عليَّ أن أُولد ممن ولدت، وأن أحيا مع من حييت، وأني قتلت الذي كان ينبغي أن لا أقتله».

وفي هذا النداء دلالة بينة على أن «أوديبوس» كان يُنزل نفسه مقام الشاهدية؛ واتخذت هذه الشاهدية عنده صورتين اثنتين: «شاهدية الظاهر»، وهي التي جعلته ينادي نور الوجود الحسي الذي غشاه نور الحقيقة المنجلية؛ و«شاهدية الباطن»، ويمثلها «أناه الأعلى» الذي نهاه عن ثلاث: «الولادة الحرام» و«الحياة الحرام» و«الموت الحرام».

ب. أن «الأنا الأعلى» لـ«أوديبوس» شاهد نفسي وثيق الصلة بـ«الهو»

الذي هو خزينة الدوافع والشهوات، فيتوجَّب أن يكون ذا طبيعة استمتاعية بالغة؛ ولا بد لمثل هذا الشاهد أن يسوقه إلى أسوإ تخريب؛ ولا أسوأ تخريب في حقه من تخريب شاهديته بالطريق الذي يجعل هذا التخريب مشهوداً لغيره على الدوام؛ والسبيل إلى ذلك هو أن يُدمِّر شاهديته الظاهرة، فكان أن فقأ كلتي عينيه؛ ولئن كان تدمير بصره بمنزلة عقاب أنزله بنفسه، قاصداً به التكفير عن جرائمه، فإنه يبقى عقاباً من النوع الذي حمله عليه «أناه الأعلى»، طلباً للاستمتاع الأقصى؛ فيلزم أن تخريب «أوديبوس» لعينيه لم يجعل نهاية لاستمتاعه الإجرامي، وإنما واصله وبلغ به حداً من حدوده القصوى، حدّاً أفقده شاهديته الحسية، جاعلاً نهاية لشهوة النظر عنده.

ج. لم يمنع «الأنا الأعلى» النفسي «أوديبوس»، بعد انجلاء الحقيقة، من طلب «جوكاست» مرة أخرى، لأنه يفتقد الحياء، إذ لا يوجد الحياء إلا في «الأنا الأعلى» الروحي؛ ولما دخل عليها ووجدها قد لقيت مصرعها، لم يشهد أنها أضحت جسداً خالصاً برز في كل جسديته الخالية من كل قيمة ومعنى، أي سوأة مكشوفة ولو أن ثيابها ما زالت عليها، إذ لم يعد قادراً على أن يسترها إلا حثو التراب عليها؛ وكان ينبغي عليه أن يبادر، فيسجّيها، حتى لا تتأذى الأبصار بمشهدها؛ لكن هيهات! فما أن مدَّ، إلى مكشوف سوأتها، بصرَه، حتى فقد بصيرته.

د. دعا «الأنا الأعلى» «أوديبوسَ» إلى أن يبقى لاهثاً وراء المتعة المطلقة؛ إذ لم يكن يرى إلا آلة واحدة يسمل بها عينيه، وهي المشابك التي تشد، على «جوكاست»، إزارها، حتى السيف الذي كان يمتشقه لم يكن يراه، كأن الآلات غاصت جميعها في أفقه وتلاشت؛ فهوى على هذه المشابك وخلعها بقوة، نازعاً عن «جوكاست» لباسها، فكان لا بد أن تنكشف سوأتها المغلظة، وأن تكون آخرَ ما يشهده منها، حتى إذا فقأ عينيه، لا تبقى مرسومة في مخيلته إلا صورة هذه السوأة؛ فإذن هل يكون

«أناه الأعلى» اللاشعوري قد وصّله بذلك إلى مبتغاه الاستمتاعي الأقصى؟ كلَّا ثم كلّا، لأن المطلق هيهات أن يعقله عاقل، ناهيك عن أن يناله نائل، وإنما وصَّله إلى الاستهلاك في سوآت بعضها فوق بعض؛ فلم يكفه أن يشهد سوأتها وهي جسد خامد، بل سعى إلى أن يكشف منه سوأة أسوأ، إذ أبى إلا أن يشهد منه موضع الشهوات المحرَّمة، كأنما يطارد الاستمتاع المطلق الذي حثه عليه «أناه الأعلى»، مستزيداً بغير حد من لعنة القدر؛ فكان أن فقَدَ بصره قبل أن يفقأ عينيه كما فقده العراف «تيريزياس»، بحسب الأسطورة اليونانية، عندما نظر إلى سوأة الإلهة «أثينا»، وهي تستحم في نبع الجبل «هيليكون»؛ فلا يغني «أوديبوس»، بعد ذلك، سَمْل عينيه، فلا هو ذهب ببصيرته، لأن الذي ذهب بها هو السوأة الجسدية لـ«جوكاست»، ولا هو ذهب ببصره، لأن الذي ذهب به هو سوأتها المغلَّظة، كل ذلك بسبب لَعْن لا أخزى منه، ومكر لا أدهى منه، إنه مكر قَدَره المحتوم.

2.2. قتل الأب

إذا كان انشغال «فرويد» بالأب يتقدم غيره من انشغالاته التحليلية، وكانت علة هذا الانشغال ترجع إلى المكانة التي يعطيها للأسرة في تشكيل نفسية الطفل، قياساً على العصبة البدائية، فإنه لم يكن انشغالاً بوجود الوالد، وإنما انشغالاً بعدمه أو، على الأصح، بإعدامه، إن تحققاً أو توهُّماً؛ وعلامة ذلك أن «فرويد»، بعد أن جمع بين قتل الأب والزواج بالأم، صار إلى قصر كلامه على هذا القتل؛ فقد ذهب في كتاب تفسير الأحلام إلى أن الابن يتوهم قتل أبيه، ابتغاءَ الزواج بأمه، بل إنه وضع نفسه موضع هذا الابن، إذ يقول في الطبعة الثانية من هذا الكتاب:

«إن لهذا الكتاب، عندي، دلالة أخرى، دلالة ذاتية لم أتبينها إلا لـمّا فرغت منه، فقد أدركت أنه قطعة من تحليل ذاتي وردّة فعل على موت

أبي، [هذه] الفاجعة التي لا أشدّ منها إيلاماً في حياة الإنسان»[96].

أما في كتاب الطوطم والطابو، فإنه زعم أن الأبناء حققوا رغبتهم في قتل أبيهم، لكنهم انصرفوا عن شهوتهم في أمهاتهم؛ وأما في كتاب موسى الإنسان والتوحيد، فقد ادعى أن الأتباع ـ وهم بمثابة الأبناء ـ قاموا، هم أيضاً، بقتل داعيهم إلى دين التوحيد ـ وهو بمنزلة الوالد ـ من غير أن يأتي على ذِكر أي اشتهاء كان لهم في أمهاتهم، قاصراً كلامه على الأب وحده.

ـ وقد تقدم أن مفهوم «الوالدية» لا يصفو عند «فرويد»، بل يتلبس بمعنى «الألوهية» بموجب أن الأولى أصل للثانية أو قل، على العكس من ذلك، إن مفهوم «الألوهية» لا يصفو لديه، بل يتلبس بمعنى «الوالدية»، بموجب أن الأولى فرع للثانية؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن يتجلى إنكار الشاهدية الإلهية في قتل الوالد تَجليَّه في موت الإله، باعتباره تنظيراً له.

يتميز موقف «فرويد» من «قتل الوالد» عن موقف الفلاسفة من «موت الإله» تميزاً بيّناً، حتى يكاد يضادُّه؛ فالمراد بـ«موت الإله» عند الفلاسفة الدهرانيين هو، بالأساس، «إنكار الآمرية الإلهية»، لكي يستبدلوا بها آمرية إنسانية؛ أما المراد بهذا الموت عند الفلاسفة ما بعد الدهرانيين، فهو «إنكار الشاهدية الإلهية»، لكنهم يُرتِّبون عليه «إنكار الآمرية الآلهية»؛ بيد أن «فرويد»، وهو ما بعد دهراني مثلهم، يخالف هذه القاعدة، فلا يعتبر نفي الآمرية لازماً عن نفي الشاهدية، بحيث إن إنكاره لشاهدية الأب في صورة إقرار قتله لا يلزم عنه إنكاره لآمريته، بل، على العكس من ذلك، يلزم منه ثبوت هذه الآمرية؛ فلا يكون الأب آمراً، حتى يُقتل، إذ «هو ـ كما قيل ـ

(96) فضلاً عن سابق كلامه عن حبه لأمه وكرهه لأبيه في رسالته المعلومة إلى صديقه «فليس»؛ ويتناول «فرويد» قتل الأب في سياق مركب «أوديبوس» في كتابه: **Dostoïevski et le parricide.**

«في موته أقوى منه في حياته»؛ فالوالد الميت آمر نافذ الأمر دون الوالد الحي؛ وهذا بالذات ما جعله «فرويد» مدار كتابيه: **الطوطم والطابو وموسى الإنسان والتوحيد**؛ فأولاد الوالد البدائي لم ينفِّذوا أمره بالامتناع عن جميع إناثه، إلا بعد أن سفكوا دمه؛ وقوم موسى، وهو الوالد الديني، لم يعتنقوا دينه إلا بعد أن اغتالوه؛ لا شك أن «فرويد» بنى هذه الفرضية التي تجعل القتل أساس القانون (أو التشريع) على نظريته النفسية التي تجعل الكبت أساس عودة المكبوت في صورة أعراض؛ فقد أدى قتل الوالد البدائي إلى شعور أولاده بالندم، فبادروا إلى التوبة بأن عاهدوا روحه بأن يمتثلوا أمره، فضلاً عن أنهم تبيَّنوا مفاسد عصيانه، فكان هذا الامتثال بداية بناء المجتمع الإنساني، واتخذت هذه البداية صورة «ائتلاف بين الإخوة»؛ كما أدى قتل الوالد الديني إلى شعور قومه بالخزي؛ ولئن استمالت قلوبَهم، لردح من الزمن، عقائد أقوام آخرين مجاورين لهم، فلم يكن لهم بد من الرجوع إلى دينه، مكفِّرين عن جرمهم، وموحِّدين ربَّهم؛ لكن، مهما يكن من قيمة نظرية في التحليل النفسي لهذه الفرضية التي تقدِّم وجود القتل على وجود القانون، فإن إيراد الاعتراضات عليها لا يتعسَّر على الناظر فيها؛ فها نحن ذاكرون الآن بعضها:

1.2.2. ضعف الأدلة على تقدُّم القتل على القانون؛ إن ما استندت إليه الفرضية المذكورة من أدلة يُزعم أنها مأخوذة من تاريخ التطور كما في قصة الوالد البدائي ومن تاريخ الدين كما في قصة الوالد الديني تبقى أدلة واهية ولو أنها تنمّ عن خيال منشئ، بل تبقى أدلة مختلَقة، تأييداً لمسائل التحليل النفسي؛ وإيضاح ذلك من الوجوه الآتية:

أ. أن طابع التكلف والتعسف بادٍ في هذه الأدلة، ولا ينكره إلا مكابر ولو أن «فرويد» اجتهد بكل قوة في أن يلبسها لباس البناء العقلي والنظر العلمي؛ وحسبك شاهداً على هذا التمحل أن أبناء الوالد البدائي، على تَوحُّشهم الذي هو من جنس توحش الحيوانات المفترسة، بحكم قربهم

من هذا الأصل، كانوا قادرين على الفكر العقلاني كما تجلى ذلك فيما نُسب إليهم من تخطيط للقتل الجماعي والتعايش السلمي، وأيضاً قادرين على الشعور الأخلاقي كما تجلّى ذلك فيما نُسب إليهم من الإحساس بالذنب والندم وإرادة التوبة والتصالح مع أبيهم؛ والحال أن الفكر العقلاني لا يحصل إلا لمن ملك ناصية البرهان والبيان، أي القوة الاستدلالية والقوة التبليغية التي تقتضيها، وأنّى لمتوحش مفترس يأكل لحم أبيه ميتاً أن يعقل حكماً أو يفقه قولاً! كما أن الشعور الأخلاقي لا يحصل إلا لمن سبق أن أدرك الشاهدية الإلهية يوم أن بدأ الخلقُ وأُشهد على وحدانية الخالق، وإن كان قد نسي الآن هذا الإدراك.

ب. أن هذه الفرضية بُنيت على نقص في المعلومات وفي المقارنة بين الروايات ولو بدا أن «فرويد» سعى إلى الاستقصاء؛ وعلامة ذلك أن «فرويد» لم يجد مطلقاً حاجة إلى الإفادة من قصة موسى كما وردت في القرآن الكريم، رغم أنه لا قصة تكرَّر ذكرها فيه تكرُّر هذه القصة، ولا وجد حاجة حتى إلى مقارنتها بما جاء في التوراة (العهد القديم على الخصوص)، مع أنه أشار في أكثر من موضع بأن التوراة تعرضت لتحريفات كثيرة، بحكم بُعدِ فترات كتابتها عن فترة موسى، وكذا تأثُّر كتَبَتها من الأحبار بصروف زمانهم وظروف مكانهم؛ لكن، حتى على تقدير أنه أجرى هذه المقارنة التي توجبها سلامة النص القرآني من التحريف الذي دخل على غيره من الكتب المنزلة، ما كان «فرويد» ليراجع غريب استنتاجاته، بله ليرجع عن خبر قتل موسى الذي ادعاه بعضهم من قبله، نظراً لأن الظن التحليلي ظل، عند «فرويد»، مقدّماً على اليقين التاريخي.

ج. أن الأدلة الدينية أوثق من أدلة «فرويد» وأوفى ببعض أغراضه؛ ذلك أن الذين جاؤوا بالأدلة الدينية هم رجال مخصوصون[97] يُنزلهم

(97) المقصود الأنبياء والرسل.

«فرويد» رتبة الوالدية؛ والوالديةُ يجعلها مصدر القانون وإن كان بعد قتل الوالد؛ فحينئذ، ينتج أن أدلة هؤلاء الرجال المخصوصين تكون منصوبة، أساساً، لإقامة هذا القانون المطلوب، وهذا النصب يجعلها ترث صحتها ومشروعيتها من شرعية هذا القانون عينه؛ لذا، كان يتعين على «فرويد»، بدل أن يتمسك بأدلته المتخيَّلة، أن يقدِّم عليها أدلتهم الصحيحة والمشروعة؛ أضف إلى ذلك أن الطابع الغيبي لأدلتهم يعلو على الطابع الخرافي لأدلته، ذلك أن الأصل في الغيب هو الوجود الروحي الذي هو، بإقرار «فرويد»، أرقى من الوجود الحسي، بينما الأصل في الخرافة هو الوجود النفسي، ونعلم قطعاً أن النفس أحط من الروح؛ هذا عن الشرائع التي حملها هؤلاء الرجال إلى أقوامهم، أما عن القتل الذي تعرضوا له، فكان له، في قتل بني إسرائيل للأنبياء، غيرَ قتل موسى الذي اختلقه، وقتل عيسى الذي صدَّقه، ما يغنيه عن هذا الاختلاق والتصديق، حاملاً له على البحث عن بقايا تعاليمهم، وتقصّي أنبائهم، والتثبت من مصائرهم؛ والعجب أن «فرويد» يثق بأخبار «أخناتون»، ويعرفها على التفصيل، ولا يثق بأخبار هؤلاء الأنبياء القتلى، ولا يعرفها حتى ولو على الجملة.

2.2.2. قتل غير الوالد أولى بالدلالة على سَنّ القانون؛ يبدو أن قتل غير الوالد أدل على سَنّ القانون من قتل الوالد؛ وبيان ذلك من الوجوه الآتية:

أ. أن الأصل في النُّبوة (أو، باصطلاح «فرويد»، الأبوة) حملُ القانون إلى الناس وحملهم عليه، تنظيماً لعلاقاتهم وتزكية لنفوسهم وحفظاً لأرواحهم؛ فيلزم أن القانون لا يُسنُّ إلا بوجود النبي (أو باصطلاح فرويد «الأب»)؛ والأصل في القانون ليس إقامته أو تطبيقه، وإنما سنُّه أو وضعه؛ فإذا أقيم أو طبِّق القانون في حياة النبي أو بعد موته، إن وفاة أو غيلة، فلا يزيد، في صبغته الشرعية، ولا ينقص منها قيد أنملة؛ ويبدو أن «فرويد» أعطى لجانب التطبيق أهمية تعلو على جانب الوضع، حتى كاد

أن يرده إليه؛ وهذا لا يجوز، لأنه مخالف للأصل؛ فحتى ما زعمه من أن قوم موسى المصري نبذوا شريعته، ولم يقيموها إلا بعد أن قتلوه وأنكروا قتله، لا يجعل وجود هذه الشريعة معلقاً على شرط وجود هذا القتل، على فرض أنهم لم يعملوا بها، لا كلاً ولا جزءاً، في حياته؛ وهذا الفرض، هو الآخر، ليس بصحيح، لأنه مخالف للحقيقة التاريخية؛ لكن «فرويد» يأبى إلا أن يعتبر العود إلى هذه الشريعة بعد تركها أدل على وجودها من بدئها.

ب. أن قتل غير الوالد هو الذي يوجب سن الوالد للقانون؛ إن الأصل في الإنسان حُسن التقويم بموجب الخلْق[98]، فيكون المراد من وضع القانون هو منع إجرامه، أي خروجه عن هذا التقويم الأصلي؛ ومتى سلمنا بوجود هذا الأصل، ترجَّح أن وضع القانون لا يحصل إلا عند قيام الدليل على خلاف هذا الأصل، وهذا الدليل لا بد أن يكون هو وقوع إجرام أول لا مراء فيه أو الشروع فيه، وإلا فلا أقل من وجود اليقين بوقوعه، بحيث يكون اليقين بوقوع هذا الإجرام في حكم الوقوع؛ من هنا، ينتج أن يكون واضع القانون ـ أي الوالد ـ قد شهد بعينه الإجرام الأول، حتى يتسنى له أن يمنع تكراره؛ وواضح أنه لا يمكن أن يشهده على هذه الصورة إلا من كان حياً يرزق؛ لذلك، لا يُتصور أن يقع القتل الأول على الوالد؛ وإلا فكيف يمكن أن يشهد بعينه مقتله، بله أن يحرّمه، وهو يُقتل! والحق أن القتل يقع على غير الوالد على مرأى ومسمع من الوالد، فيضطر إلى تحريمه.

ج. أن قتل الأخ الشقيق هو أوّل قتل استوجب سن القانون؛ فإذا اتضح أنه من المحال أن يقع القتل الأول على الوالد، بحكم أنه هو واضع القانون، وجب أن يقع هذا القتل على أحد أبنائه؛ ولا يمكن أن

---

(98) تدبر الآية الكريمة: ﴿لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم﴾، 4، سورة التين.

يكون الوالد هو القاتل لولده، لأنه لا يمكن أن يأتي فعلاً وينهى عنه في ذات الوقت، وإلا كان نهيه لاغياً، فضلاً عن أنه يجرّم نفسه بنفسه؛ ولما كانت الأسرة الأولى قد نشأت من هذا الأب وأبنائه، لزم أن يكون القاتل واحداً من هؤلاء الأبناء زينت له نفسه قتل أخيه؛ فيتبين أن القتل الأول الذي اقتضى سن القانون هو قتل الأخ لشقيقه.

وما كان أجدر بـ«فرويد»، بدل أن يخترع أسطورة الأب البدائي من عنده، أن يعتمد قصة الأخوين: «قابيل» و«هابيل»، وقد جاءت في التوراة مفصَّلة بما يمكنه من أن يتأولها كيفما شاء، حتى توافق آراءه التحليلية وفرضيته المذكورة، مع العلم بأن قدرة التحليليين على التأول جد كبيرة، ناهيك عن أبيهم «فرويد»؛ أمّا لو أنه أجرى مقارنة بين نص التوراة ونص القرآن بشأن هذه القصة، لتبين حقيقتين عجيبتين بالنظر إلى الوجود الإنساني:

أولاهما، أن القرآن رتَّب على القتل سن القانون، ولم يكن هذا القتل أي قتل، ولا قتل الابن لأبيه، وإنما كان قتل الأخ لأخيه؛ وفي هذا دلالة واضحة على أن الأخوة هي العلاقة الأصلية المحددة للاجتماع الإنساني، بحيث يكون كل أفراد البشر إخوة يجب عليهم في تعامل أحدهم مع الآخر ما يجب على الأخوين الشقيقين في تعاملهما فيما بينهما؛ ثم إن هذا الترتيب يُشعر بوجود العلية بين الطرفين؛ وبهذا، يكون قتل الأخ هو العلة الأصلية في سن القانون الذي يحرم القتل؛ وفي هذا، هو الآخر، دلالة بينة على أن القانون الأصلي هو قانون تحريم القتل.

والحقيقة الثانية أن القرآن جعل قتل النفس الواحدة بمنزلة قتل الناس جميعاً، وذلك لأنهم كلهم إخوة، وإزهاق روح الأخ الواحد إنما هو إزهاق لروح الأخُوّة، علماً بأن هذه الروح تشكّل الرابطة الأصلية التي يتأسس عليها التعامل الإنساني، بحيث إذا وُجدت وجد الإنسان، وإذا

فُقدت فُقد الإنسان؛ وفي هذا كذلك دلالة واضحة على أن قتل روح الأخوة إنما هي قتل للإنسانية، شهادةً وأمانة.

بل ما كان أحرى بـ«فرويد»، لما ادعى أنه وجد في أسطورة «أوديبوس» أقوى تشخيص للنزاع النفسي اللاشعوري الذي يجعل الإنسان راغبا في أمه، حتى إرادة الزواج بها، وراغباً عن أبيه، حتى إرادة اغتياله، أن لا يتأولها على مقتضى غرضه بوجوه شطت عن صريح الحق:

أولها، وصل «فرويد» بين زواج «أوديبوس» بأمه «جاكوست» وقتل أبيه «لايوس» وصل علة، بحيث جعل الأول سبباً للثاني، في حين أن الأسطورة وصلت بينهما وصل عطف، بحيث لا ترتيب، ولا، بالأولى، ترتُّب بينهما.

والثاني، أضفى «فرويد» على هذا القتل صورة العمل المدبَّر كما لو أن «أوديبوس» بيَّت قتل أبيه، بل خطَّط له، ونفذه وفق هذا التخطيط، بينما الأسطورة تروي أن «أوديبوس» لم يقتل أباه «لايوس» إلا عَرَضاً، ولم يكن يعلم قط بأنه أبوه، بل قتله وهو فار من قَدر قتْل أبيه.

والثالث، لم يجعل «فرويد» من «لايوس» منافساً لابنه «أوديبوس» فحسب، بل أنزله منزلة واضع القانون الذي يمنعه من اشتهائه لأمه، بحيث يكون قتله قتلاً للوالد المشرِّع شأن قتل «الوالد البدائي» و«الوالد الديني»، في حين أن الأسطورة لم تُشر من بعيد ولا من قريب إلى وجود هذه المنافسة، ولا، بالحري، إلى وجود هذا التشريع.

والرابع، لم يهتم «فرويد» إلا بقتل الوالد وحده، بينما الأسطورة كادت أن تشمل كل أنواع القتل المحتملة في الأسرة:

- «قتل الوالد (ة) لولده (ها)»، فـ«لايوس» و«جاكوست» سبق أن ألقيا «أوديبوس»، عَقِب ولادته، إلى السباع لتفترسه، فيكون كلاهما قاتلاً لابنه.

- «قتل الولد لوالده»، وهو الذي ارتكبه «أوديبوس».

ـ «قتل الأم لنفسها»، فقد قامت «جاكوست»، بعد أن افتضحت زلتها العظمى، بقتل نفسها أو، قل، انتحرت.

ـ «قتل الأخ لأخيه»؛ فقد تنازع ابنا «أدويبوس» على كرسي الحكم، خلَفاً لوالدهما الذي رضي بالمنفى ملجأ له، فقتل «إيتيوكليس» أخاه «بولينيس».

ـ «قتل البنت لنفسها»، لقد منع «كريون» بنت أخته «أنتيغونَ» من دفن أخيها «بولينيس»، عقاباً له؛ ولما عصت أمره، طاعة لقانون الآلهة، أمر بدفنها حية في غار بالجبل، فأقدمت على الانتحار في غارها، استرداداً لكرامتها.

ولا يقال بأن الانتحار ليس قتلاً، لأنا نقول بأن روح المنتحر ليست مِلكاً له كما لا تكون روح غيره ملكا له سواء بسواء، وإلا كان قد بدأ خلْق نفسه أو أعاد هذا الخَلْق بعد أن أماتها، وإنما هي أمانة ائتُمن عليها، بل عارية في يده إلى حين يَحل أجل استردادها، فإن هو أتلفها فقد أتلف ما لغيره، فيكون قتله لنفسه بمنزلة قتله لغيره؛ بل إن الانتحار قتل بامتياز، وإلا فشر من القتل، لأن الروح أخص أمانة تودع في الإنسان، فتعين حفظها بأفضل مما يحفظ به سواها.

وقد كان في هذه الأنواع المختلفة من القتل متسع لـ«فرويد» لأن يراجع أسس فرضيته، إما من جهة قتل الوالد، وسيلة وغاية أو من جهة سَنّ القانون، مضمونا وصيغة؛ لكن شديد تَمسّكه بهذه الفرضية جعله يتعامى عن كل ما يشكك فيها، بل يدحضها[99]؛ وحسبنا مثالاً على إمكان هذا التشكيك أن الشعور بالمنافسة في اشتهاء الأم الذي يجعله «فرويد» سر قتل الوالد وسن القانون هو أظهر في علاقة الأخ بأخيه منه في علاقة الابن بأبيه، إذ تنافسُ الأخوين ليس أسبق زمناً فحسب، بل أيضاً أوسع

---

(99) انظر: LACAN, Les complexes familiaux.

نطاقاً وأبعد مدى، إذ يتسع لكل ما يقع عليه الاشتهاء، جنسياً كان أو غير جنسي، وقد يمتد لعمر بكامله؛ ولا غرابة أن يحاول المعلّم الثاني «جاك لاكان» أن يسد هذه الثغرة في تحليليات «فرويد»، فيتطرق غير ما مرة إلى غيرة الأخ من أخيه، منطلقاً من قول لـ«أوغسطين» ورد في كتاب الاعترافات، وواضعاً له ترجمات تعددت بتعدد مقارباته التحليلية لهذا القول الذي كثر الكلام فيه؛ ونص هذا القول، بحسب ترجمة «لاكان» الأولى التي وردت في كتاب العقد العائلية، هو الآتي:

«لقد رأيت بأم عيني، وشاهدت عن قرب طفلاً جد صغير [واقعاً] فريسةً للغيرة: لم يكن يتكلم بعد، وكان لا يستطيع أن يرمق ببصره أخاه من الرضاعة [ملتقماً ثدي أمه] في مشهد يغيظه، دون أن يُمتقَع وجهه»[100].

وقد أخذ بعض التحليليين النفسانيين المتأخرين يولون اهتمامهم لأشكال النزاع بين الإخوة بما في ذلك النزاع بين «قابيل» و«هابيل» كما ذُكرت قصته في التوراة[101]، حتى إن بعضهم اتخذ له مصطلح «مركّب الأخ»[102]؛ غير أنهم، وإن سبروا جوانب نفسية غاية في الأهمية للعلاقة بين الإخوة، ذكوراً وإناثاً، فإنهم، على وجه العموم، ظلوا أسيرين لمنظور «فرويد» الذي يجعل من «مركَّب أوديبوس» مفتاح النشاط النفسي الجنسي للإنسان، سواء كان هذا النشاط مَرضياً أو سليماً؛ إذ أنهم لم يستطيعوا أن يرتقوا بـ«مُركَّب الأخ» إلى رتبة تحليلية تضاهي رتبة «مركَّب أوديبوس»، ناهيك عن أن يدّعوا أنه بالإمكان أن تَحل محلها، بل اعتبروها مجرّد حلقة تكمّل مركب «أوديبوس»، ولا تغني عنها مطلقاً.

---

(100) Jean-Richard FREYMANN, "Frères Humains qui..." Essai sur la frérocité: pp. 103-120.

(101) انظر: Marie BALMARY, Abel ou la traversée de l'Eden.

(102) انظر: René KAES, Le complexe fraternel.

3.2.2. صرف القتل عن الوالد؛ يمكن الفصل بين الطرفين: «القتل» و«الوالد»، فنأخذ بالأول ونترك الثاني؛ فقد ذكرنا أن الأصل في القتل هو أن يكون علة لسنّ القانون، ولا يصار إلى اعتباره علة لتطبيقه إلا بدليل، وهذا الدليل هو احتمال تكرار القتل؛ ولما عُهد إلى الوالد أن يسن القانون، فينبغي أن لا يكون هو نفسه المقتول، وإلا لم يُمكنه الخروج من عهدته، فيتبين أن الوالد والمقتول شخصان منفصلان؛ لكن، مع وجود هذا الانفصال بين الطرفين، لا يمكن الاستغناء عن الوالد، نظراً لتوليه مهمة سن القانون؛ فحتى يُستغنى عنه، ينبغي أن يتخلى عن هذه المهمة، وأن تُسند إلى سواه؛ غني عن البيان أن «فرويد» يرى في «الوالدية» و«الآمرية» مفهومين متلازمين تلازماً مطلقاً يدور عليهما «مركب أوديبوس» الذي بدا فيه الوالد وكأنه واضع لقانونين أصليين، أحدهما، **قانون تحريم زنا المحارم**، مُمثَّلاً، بالأساس، في تحريم اشتهاء الأم؛ والثاني **قانون تحريم** قتل النفس، مُمثَّلاً، بالأساس، في تحريم قتل الأب؛ فلننظر في الوجوه التي يمكن أن نفك بها هذا التلازم بين الوالد والآمر الذي تأسست عليه فرضية «فرويد» التي سبق ذكرها.

أ. يزعم «فرويد» أنه، بعد مقتل الوالد البدائي، أخذت الأمهات نصيباً وافراً من سلطته المطلقة، فسادَ نظام الأمومة مدة غير قصيرة، ولم يحكم نظام الأبوة إلا من بعده؛ وحتى بعد سيادة هذا النظام الأخير، نشأت الإلهات الأمهات، تعويضاً للأمهات عن السلطة التي فقدنها، بل إن الآلهة الذكور، في بداية نشأتهم، كانوا بمثابة الأبناء الذين يؤازرون أمهاتهم القويات، ولم يستقلّوا كآباء إلا فيما بعد[103].

وعندئذ، فواحد من أمرين بدَلين: إما أن فترة حكم الأمهات لم تشهد وضع أي قانون، وإنما اكتفت الأمهات فيها بالسهر على تطبيق ما تَرتَّب

(103) FREUD, Moïse et monothéisme: pp. 172, 174, 213.

على قتل الوالد البدائي، وهو القانونان: «قانون تحريم قتل الطوطم» و«قانون تحريم الزنا بالأمهات»، وإما أن هذه الفترة شهدت وضع قوانين إضافية أو قوانين مكملة للقانونين السابقين.

أما الأمر الأول، فباطل، وبيان ذلك أن ظروف اجتماع الأبناء لا يمكن أن تُجمَّد على الحال التي تركها عليها الوالد، بدليل انتظامهم في تجمعات متفرقة، وتزايد العُصَب المصغَّرة، ونشوء الآلهة؛ كل ذلك يتطلب من الأمهات أن يباشرن تنظيم العلاقات بين هذه العناصر الثلاثة: «العُصب» و«التجمعات» و«الآلهة»، بواسطة قوانين محددة يضعنها من عندهن، وإلا لغا الكلام عن «حكم الأمهات»؛ وإذا بطل البدل الأول، تعيَّنت صحة نقيضه، وهو البدل الثاني، أي أن حكم الأمهات، متى سلمنا بحصوله، لا بد أن يرافقه تشريع مخصوص، قليلاً كان أو كثيراً؛ ولنا في أسطورة «أوديبوس» نفسها شاهد قريب يؤيد هذا؛ ذلك أن خال «أنتيغون» منعها من دفن أخيها، مخالفاً للقانون الإلهي غير المكتوب، بل منكراً له، في حين أنها أبت إلا أن تلتزم بهذا القانون، داعية أختها إلى الالتزام به ولو تعرَّضت للإعدام من أجله، فتكون «أنتيغون» أقرب إلى رتبة الوالد من خالها «كريون»؛ وبهذا، يتبين أن الوالدة قد تقوم مقام الوالد في سن القوانين، فتغني عنه.

ورب قائل يقول بأن الوالد البدائي هو وحده الذي يضع القوانين؛ لأنا نقول بأن «فرويد»، لئن كان قد أفرد كتاباً لبيان كيف أن قانون هذا الوالد أقيم بعد اغتياله والتهامه، فإنه في كتابه الأخير، يعود ليبين كيف أنه يمكن أن يوجد لهذا الوالد، عبر العصور، أمثال، ولاغتياله أشباه، شأنَ «موسى المصري»؛ وليس هذا فقط، بل إنه، كذلك، يُنزل كل أب في الأسرة منزلة هذا الوالد كما في تأويله لأسطورة «أوديبوس»، فضلاً عن أنه ينشئ الألوهية من الوالدية، علماً بأن الألوهية تكاد ترادف، عنده، الآمرية، فيكون خالص تشريع الإله من شائب تشريع الوالد؛ وحكم الشيء حكم

مثله، فيصدق على الأم ما يصدق على الأب من ابتداء التشريع وإنشاء الألوهية.

ب. ليس الوالد الآمر حقيقةً تصدق على كل أسرة أو جماعة بشرية، بل إن من الأقوام ما لا يملك الوالد فيها إلا حق الإنجاب، بل قد يكون هذا الوالد أجنبياً عن الأسرة يُهرع إليه لحاجة الإنجاب، حتى إذا فرغ من الوفاء بها، جاز أن تُقيّد أو حتى أن تنقطع صلته بالأسرة؛ أما الذي يتولى القانون فيها، وضعاً وتطبيقاً، فقد يكون رجلاً آخر، عمّاً أو خالاً، كما قد يكون امرأة ذات نفوذ، أمّا أو عمّة أو جدة[104]؛ لذلك، نجد من «الإثنولوجيين» و«الإناسيين» (أي «الأنتروبولوجيين») من ينكر فكرة «العصبة البدائية» من أصلها[105]، ومنهم من ينكر فكرة «الوالد الآمر»، بل منهم من ينكر فكرة «الوالد» بمجرّدها؛ فهذا عالم الإناسة الفرنسي «رونه جيرار»[106] يرى ضرورة صرف مفهوم «الوالد» مع حفظ مفهوم «القتل»، بل صرف مركب «أوديبوس» وما بُني عليه؛ فهذا قوله ليس أصرح منه في هذا الباب:

«لا يكون إتمام الحركة التي ابتدأها «فرويد» بالتخلي عن القتل، [هذا القتل] الذي يبقى ضرورياً بصورة مطلقة، لأن كمّاً هائلاً من المواد الإثنولوجية تستدعيه؛ وإنما [يكون] بالتخلي عن الوالد والخروج عن إطار الأسرة وعن دلالات التحليل النفسي [...]؛ والوالد لا يفسر شيئاً؛ ولكي نفسر كل شيء، ينبغي أن نتخلص من الوالد، كما ينبغي أن نبين أن الأثر العجيب الذي يُخلفه الاجتماع على القتل في العشيرة لا يتعلق بهوية الضحية، وإنما بكون هذه الضحية توحِّد [أفراد العشيرة]، وبكون الوحدة

---

(104) انظر: Cai HUA, Une société sans père et sans mari. Les NA de Chine, PUF, 1997.

(105) نذكر من هؤلاء .Malinowski

(106) انظر: René GIRARD, la violence et le sacré.

بشأن هذه الضحية وضدها قد استُرجعت»[107].

ثم يقول في موضع آخر من نفس الكتاب:

«إن الخطأ هو [فكرة] الوالد، وهو التحليل النفسي [بوصفه يأخذ بها]؛ والصواب هو الاجتماع على القتل، وهو «فرويد» «الإثنولوجي»، ولو أن هذا يبدو أمراً لا يكاد يصدَّق؛ وكل قراءة متدرجة ينبغي أن تطَّرِح تقريباً كل ما يحفظه التحليل النفسي، وأن تحفظ كل ما يطَّرحه»[108].

فإن وافق هذا العالم الفرنسي «فرويدَ» في مسألة القتل، فلأن نظريته تقوم على مفهوم «الضحية»، تكفيراً عن العنف الذي ارتكبته الجماعة؛ كما أنه إذا وافقه في وجود التشريع، فلأن كل ما كان سبباً في التنافس المفضي إلى العنف لم يعد في ملك أحد من أفرادها، بل أصبح ملكاً للإله، فينبغي أن يُحرّم القرب منه؛ فيتبيّن أن القتل الذي ينشغل به ليس قتل الفرد للفرد، وإنما هو قتل الجماعة للفرد الواحد، كما أن التحريم الذي أقره لا يتناول القتل نفسه، وإنما أسباب التنافس على الامتلاك، سعياً لمحاكاة الآخر فيما يملك.

ج. إن قول «فرويد» باختصاص الوالدية بسنّ القانون ـ أو قل بالآمرية ـ هو إحدى النتائج التي تترتب على دعواه الرئيسة، وهي «أن الوالدية منشأ الألوهية»؛ ومعلوم أنه إذا بَطَل الطرف المترتب، بطَل، بالضرورة، الطرف المترتِّب عليه؛ وقد سبق أن بيّنا بطلان هذه الدعوى، فيبطل قطعاً ما ترتب عليها؛ وما دام الأمر يدور بين أن تكون «الوالدية منشأ الألوهية» أو تكون «الألوهية منشأ الوالدية»، وتبيّن أن الطرف الأول منهما باطل، فقد لزم أن تكون الألوهية منشأ الوالدية؛ ثم ما دام الأمر يدور بين «أن تختص الوالدية بالآمرية» أو «تختص الألوهية بالآمرية»، وتبيَّن أن الطرف

(107) نفس المصدر، ص 555.

(108) نفس المصدر، ص 558.

الأول منهما، هو الآخر، باطل، فقد لزم أن تختص الألوهية بالآمرية؛ ومتى سلّمنا بهذه النتيجة، ظهر أن الآمرية التي ينهض بها الوالد ليست من إنشائه، ولا، بالحريّ، ملكاً له، وإنما هي مجرد أمانة في عنقه يتوجب عليه أن يحفظها على شرطها الإلهي.

قد يقول قائل: إن «فرويد» لم يجعل الوالد يختص بالآمرية دون الإله، وإنما جعل آمرية الإله تابعة لآمرية الوالد تبعية وجود الإله لوجود الوالد؛ وهذا باطل من الجهات الآتية:

أولاها، لقد اضطر «فرويد»، بموجب ترتيبه لأطوار التدين، بأن يقر بأن فكرة الإله الواحد تعتبر تقدماً روحياً بالإضافة إلى سواها[109]؛ ولعل في هذا الإقرار ما يجعل المرء يتوهم بأن الوضع الروحي للإله الواحد عند «فرويد» يورّثه آمرية نافذة تعلو على آمرية الوالد، وإلا فلا أقل من أن تنافسها؛ لكن «فرويد» بادر إلى التقليل من فكرة وحدانية الإله، مشككاً في صفة الخلود المنسوبة إليها، بالإضافة إلى كونه يحمل لفظ «الروحانية»، كما سبق، على معنى «العقلانية المجرَّدة».

والثانية، أن الشيء لا ينشئ إلا ما هو من جنسه أو دون جنسه، حتى ولو كان أقوى منه، لأن هذه القوة لا تخرج عن نطاق نفس الجنس؛ وإن بدا أنه ينشئ غير جنسه، فلا يكون ذلك إلا بتوسط إرادة من خارج جنسه؛ ومعلوم أن أمر الوالد من حيث هو والد ليس من جنس فكرة الإله من حيث هو إله، فلا يمكن أن ينشئها؛ وإذا ظهر أنه ينشئ هذه الفكرة، فلا يكون ذلك بقانونه، وإنما بقانون إرادة خارجة عنه تتدخل في أمره؛ فيلزم أن الوالد لا يمكن أن ينشئ فكرة الألوهية إلا بتوسط الإله.

والثالثة أن الآمرية، من حيث صورتها، عبارة عن خاصية روحية، ولعلها أخص خصائص الروح، لأن الروح ذاتها أمر وفعلها أمر مِثله؛ فإذا

---

(109) FREUD, Moïse et monothéisme: pp. 232-233.

وُجدت هذه الآمرية في الوالد، فلا يمكن أن تكون من إنشائه، وإنما من إنشاء الروح المودعة فيه، وأصلها النفخة الخَلقية، فيلزم أن آمرية الوالد من آمرية الإله.

والرابعة، أن الآمرية، بموجب أصلها الروحي، لا تنحصر في الوالد، وإنما تتعداه إلى غيره من الأقارب؛ وعلى هذا، فقد يوجد الوالد، ولا توجد الآمرية، بمعنى أن الآمرية ليست شرطاً في التحقق بالوالدية؛ كما أنه قد توجد الآمرية، ولا توجد الوالدية، بمعنى أن الوالدية ليست شرطاً في التحقق بالآمرية.

حاصل الكلام في هذا الفصل الثاني هو أن مؤسّس التحليل النفسي «سيغموند فرويد» اختص بإنكار شاهدية الذات الإلهية؛ وقد ذكرنا أن شاهدية الذات الإلهية هي الأصل في تَخلُّق الإنسان، إذ أنها تقتضي إثبات صفتين للإله هما: المراقبة، أي النظر إلى أعمال الإنسان، والمحاكمة، أي تقويم هذه الأعمال بتحسينها أو تقبيحها؛ وأقام «فرويد» إنكاره للشاهدية الإلهية على مبدإ يجعل حفظ الشِّرعة مشروطاً بقتل الأب؛ وقد بناه على أساطير ثلاث: إحداها، أسطورة «أوديبوس» كما قدَّمتها أشهر مسرحية للشاعر اليوناني «صوفوكليس»، مستخرجاً منها «مركَّب أوديبوس»، فجعل منه البنية النفسية الجنسية الضابطة للعلاقات التي تنشأ بين أفراد الأسرة والتي تجعل من الأب واضع الشِّرعة؛ والثانية، أسطورة العصبة البدائية كما صاغها في كتابه: **الطابو والطوطم**؛ وقد جعل مدارها على أن الشرعة التي وضعها الأب والتي تُحرّم على أبنائه قرب النساء لم يحصل تطبيقها إلا بعد إجماعهم على قتله وأكله، وأن الدين نشأ في الأصل من هذا القتل الأول، متقلبا في أطوار ثلاثة هي: «الطوطم» و«الشرك» و«التوحيد»؛ والثالثة أسطورة موسى كما وضعها في كتابه: **موسى الإنسان ودين التوحيد**؛ فميز بين شخصين اثنين يحملان اسم «موسى»، وهما: «موسى المصري» و«موسى المَدْيني»، زاعماً أن الأول منهما كان موحّداً يتعبد لإله الشمس

الذي أقره «آخناتون» إلهاً للمصريين، نازلاً منزلة الوالد لقومه، لكنهم قتلوه لَمّا ضاقوا ذرعاً بشرعته، وكبَتوا في أنفسهم قتله، بينما كان الثاني يتعبد لإله البراكين الذي شاب إيمان قومه به كثير من البدع، واسمه «يهوه»؛ غير أن ذكرى موسى المقتول المكبوتة عادت إليهم، فعادوا إلى التوحيد الذي تولى أنبياء بني إسرائيل، من بعد موسى، الدعوة إليه.

ولما كان إنكار «فرويد» للشاهدية الإلهية يفضي إلى إنكار أصل التخلق الإنساني، وبالتالي إلى إيقاع الإنسان في الشرود الذي تنقلب فيه القيم رأساً على عقب، فقد أقمنا الأدلة على بطلان المبدإ المذكور الذي بُني عليه هذا الإنكار، والذي مقتضاه أن إقامة الشرعة توجب قتل واضعها؛ فوضَّحنا كيف أن هذا المبدأ يستند إلى فرضيات باطلة تقلب القيم قلباً، منها «تفريع الألوهية من الوالدية» بدل «تفريع الوالدية من الألوهية»، و«قتل الوالد» بدل «قتل الأخ»، و«كون الأنا الأعلى يأمر بالاستمتاع» بدل «أن ينهى عن الاستمتاع».

والآن بعد أن فرغنا من بيان موقف «فرويد» من الشاهدية الإلهية وما يترتب على إنكاره لها من قلب للقيم، ننتقل إلى بيان الموقف الإنكاري الذي يُمثّله مُجدد التحليل النفسي الفرنسي، «جاك لاكان» وما يترتب عليه من النتائج التي لا تقل قلباً للقيم عن سابقه؛ ولا يتعلق هذا الموقف الثاني بشاهدية الذات الإلهية كإنكار مؤسس التحليل النفسي بقدر ما يتعلق بشاهدية الاسم الذي تحمله هذه الذات.

الفصل الثالث

«لاكان» والإنكار التحليلي لشاهدية الاسم الإلهي

كان التحليلي الفرنسي «جاك لاكان» يملك ثقافة واسعة ومتنوعة شملت علوماً وفلسفات ولغات وآثاراً أدبية ومرويات دينية وقصصاً أسطورية، وصهَر كل ما ملكه من معارف متباينة وفوائد متضاربة وتجارب متنوعة في بوتقة التحليل النفسي بشقيه النظري والتطبيقي، واستحق، بفضل هذه السعة في المعرفة والتجربة، أن يُعتَبر مجدّداً للتحليل النفسي بحق أو يُعدّ بمثابة المعلم الثاني بعد «فرويد».

وامتاز أسلوبه في التعبير بخصائص لا نجدها عند سواه من المفكرين الفرنسيين؛ فلا يضاهيه أحد إغراباً في اللغة، اشتقاقاً وتركيباً وتوليداً؛ ولا توعيراً للعبارة، تطويلاً لأجزائها، وتشبيكاً لعناصرها، وتغييراً لمواقع الألفاظ فيها، وتضميناً لجمل اعتراضية فيها؛ ولا تقلّباً في مستويات التعبير، بدءاً بالدارج الممجوج أو بالساخر البذيء، وانتهاء بالوجيز البليغ أو الحسن البديع.

وهكذا، فلا أحد أدرك مداه في التلاعب بالألفاظ، ناقلاً لها من وضع الألفاظ المتواطئة إلى وضع ألفاظ مشتركة تدل على موضوعات مختلفة دلالة متساوية كما في المفردة: «Autre» (=«الآخَر») بحرف التاج، التي حمّلها معاني «اللغة» و«اللاشعور» و«الجسم» و«المرأة» و«الإله»، وسماها «الآخَر الكبير»، بل ميّز بينها وبين لفظة «autre» بالحرف الصغير التي

تفيد معنى «الغير»؛ وقد يدمج الألفاظ بعضها في بعض في صورة تراكيب مزجية غير معهودة مثل أن يمزج بين كلمة «L'être» (= الكائن) وكلمة «L'éternel» (= الخالد)، فيولد منهما المفردة: «L'êtrenel»، وقد ننسج على منواله، فنخترع مقابلاً لها هو «الكالِد» الذي يمزج بين لفظتي «الكائن» و«الخالد».

وقد اشتهر مزجه بين لفظة «l'être» (= الكائن) ولفظة «parole»، مولّداً منهما مصطلحاً ترسَّخ تداوله لدى التحليليين، وهو: «parlêtre» (= الكائن المتكلم)؛ وقد نقتفي أثره، فنشتق من التركيب العربي: «كائن متكلم»، بطريق المزج بين الجزء الأول، «كا»، من لفظ «كائن» والجزء الثاني، «لم»، من لفظ «متكلم»، مقابلاً له هو: «الكالم»؛ والظاهر أن هذا المشتق الجديد يوفي بمقصود «لاكان» على أفضل وجه، إذ أنه يُشعر بمعنى «الجُرح» الذي يقارب معنى «الخرم» أو «الثقب» أو «الشطب» الذي جعله «لاكان"- كما سنوضح ذلك في موضعه - يلازم علامات اللغة؛ وسوف نستعمل بدورنا، فيما يأتي من الكلام، هذا المقابل العربي في أداء المصطلح «اللاكاني».

وقد يستغل «لاكان» اشتراك الألفاظ في بعض وحداتها الصوتية، فينشئ منها مصطلحاً يمزج بين مدلولاتها كما فعل مع الاسم: «Dieu» (= الإله) والفعل: «Dire» (= قال)، ناقلاً له إلى رتبة الاسم، إذ اشتق منهما الاسم: «Dieure»؛ وقد نتبع مسلكه في الاشتقاق، فنضيف إلى لفظ «القائل» حرف الياء بين الهمزة المكسورة واللام، مولّدين اسما ليس أغرب من مصطلح «لاكان» وهو: «القائيل»؛ ذلك أن كلمة «إيل»، في اللسان السرياني الذي ينتمي إلى الأسرة اللغوية السامية كاللساني العربي، يفيد معنى «الإله» كما أن لفظ «إيل» في العبرية تدل على الإله.

وقد يصرف «لاكان» عن الألفاظ مضامينها الموضوعة لها في الأصل، حاملاً لها على معان أخفى، كما أنه قد يُخرج صورها الصوتية الأصلية

إلى صور أخرى تشاكلها، بانياً، على كل ذلك دعاوى وأحكاماً، بل نظريات بكاملها كما في اعتماده التماثل الصوتي بين كلمتي «perversion» (= الانحراف) و«père-version» (انتحاء جهة الأب)، وكذلك في تقطيعه الغريب للتركيب الإضافي: «Les Noms-Du-Père» (= «سماء الأب») الذي كان عنواناً لأحد دروسه التي مُنِع من مواصلة إلقائها، إذ اتخذ هذا التقطيع شكل الجملة التامة التي لا علاقة لظاهر مدلولها بظاهر مدلول التركيب الإضافي الذي اشتُقت منه، وهي: «Les non-dupes errent» (= «غير المغفّلين يتيهون») والتي جعلها عنوانا لسلسلة دروس أخرى؛ ومع هذا البون الشاسع بين التركيب الإضافي والجملة المشتقة، تجد «لاكان» يقيم بينهما صلات تحليلية غير متوقعة، متوصّلاً إلى استنتاجات لا تقل غرابة عن هذا الاشتقاق، وقس على ذلك عدداً آخر غير قليل من اجتهاداته اللفظية، حتى إن المرء، عندما يرى غُلوَّ «لاكان» في توظيف الإمكانات التعبيرية الخاصة باللغة الفرنسية في إثبات مسائله التحليلية، يميل إلى أن يضفي عليها صبغة نسبية، فلولا هذه الخصوصية اللفظية والبيانية للسان الفرنسي، لما كان لـ«لاكان» من سبيل إلى صوغ هذه المسائل على الوجه الذي صاغها به، هذا إن لم يَعْترِه الشك في قيمتها العلمية، لأن الأصل في العلم الصياغة الكلية للمسائل، وهذه الصياغة لا تنهض بها لغة منطوقة بمفردها؛ ونظن أن «لاكان»، بهذا الإغراب اللغوي والشطح التحليلي، يريد أن يُبرز في لغته قدرة على التأثيل تضاهي قدرة المفكرين الألمان، ونحن نعلم أن الألمانية تتمتع بمرونة كبيرة في الاشتقاق والتركيب؛ ومما يقوّي هذا الظن أنه كان يتكلم الألمانية ويترجم منها، بالإضافة إلى أنه كان متأثراً بكبار فلاسفتها، لا سيما «كانط» و«هيغل» و«هيدغر»[1].

---

(1) انظر الضميمة: «تأثيل المصطلح العلمي، التحليل النفسي نموذجا» في هذا الكتاب.

وقد يُرسِل «لاكان» أقوالاً خاصة تطير في أتباعه كل مطار، جامعة إلى محكم الصياغة غور الفائدة، حتى إن بعضها يقع موقع الحِكم أو الأمثال، أو، على العكس، يُلقي بأقوال تجمع إلى دقيق اللبس جليل اللُّغز، يزيدها استغلاقاً ورودها في صورة مقابلات دلالية ومفارقات منطقية تصادم المألوف من الأفكار، حتى إنه اتُّهم بأنه يؤسس لمدرسة أشبه بالمدارس «الغنوصية» أو «القبلانية» التي تختص بعلوم الطلاسم والأسرار.

هذا، بالإضافة إلى أن المتداول من إنتاجه ليس تآليف حرّرها بنفسه، وإنما محاضرات ودورساً ألقاها على سجيته؛ ومعلوم أن الإلقاء لا يوجب من القيود ما يوجبه التحرير؛ فقد يُطلَق فيه العنان للارتجال والتكرار والاستطراد واستعمال الدارج من الألفاظ والعبارات على قدر تفاعل المحاضر مع موضوعه وجمهوره، ونصيب «لاكان» من هذا التفاعل لا يضاهيه فيه إلا القليل.

أما دائم تقلُّبه في أفكاره وآرائه وبالغُ تعديله لتعاريفه ومسائله، فحدّث ولا حرج، حتى إنه ينقلب من حدّ إلى ضده ومن دعوى إلى نقيضها من غير سابق تنبيه، ولا لاحق تبرير كأن يقول في موضع: «لا استمتاع لمن يتكلم»، ثم يقول في موضع آخر: «لا كلام بغير استمتاع»؛ وهو، بهذا، كمن يتحسس طريقه، يصيب تارة ويخطئ تارة أخرى؛ ولا شك أن هذه المراجعات المتواصلة، بل التراجعات المتلاحقة التي لا يني «لاكان» يأتيها طيلة تدريسه الذي دام عشرات السنين، تُشوِّش على القارئ أيما تشويش استيعابَه لمضامين تعبيراته وتلميحاته، بل تجعله في شك من نفسه، فهماً وتذكراً، هذا إن لم تُصبه منها حيرة التائه بدل دهشة الذاهل؛ وقد حاول بعض النقاد أن يضعوا تحقيباً محدّداً لتعليم «لاكان»، فجعله بعضهم فترتين فاصلتين، وبعضهم ثلاث فترات، وغيرهم أكثر من ذلك؛ وصار بعض تلامذته إلى القول بوحدة هذا التعليم، مدَّعياً أن كل تقدُّم يُحصِّله «لاكان» في فكره يدعوه إلى تعديل سابق مفاهيمه من غير أن يلغيها، وأحياناً قد

يحفظ صيغها على وجهها، لكن يضعها في سياقات جديدة تجعل التعرف على سابق مدلولاتها أمراً متعسّراً، على شاكلة من يبني نظرية تزداد اتساعاً وتعميماً، ويسعى إلى تحصيل اتساق متحرك ومتجدِّد، سالكاً طريقاً يتخذ شكلاً حلزونياً[2].

ومما زاد كتابة «لاكان» توعيراً حرصُه على التوسل، في بيان مسائله، بأدوات المنطق والرياضيات، متدرجاً في أطوار تزداد تعقيداً؛ فلم يكتف بالصيغ والرسوم والمخططات والبنيات والجداول المعهودة، بل وضع من عنده صيغاً متميزة أخرى تتخذ صورة جبرية، وتتركب من رمز عام واحد أو أكثر، وتُبرز هذه الرموز، بشكل مركَّز، كيفية عمل اللاشعور، مثل «a» أو «S(A)»؛ وأطلق على هذه الصيغ اسماً خاصاً، قياساً على أسماء اشتهرت بها اللسانيات، وهذا الاسم هو: «mathème»؛ وقد ننقله إلى العربية بلفظ «الوحدة الرياضية»، أو نشتق من الجذر: ر/و/ض، مصطلحاً جديداً، وهو: «الرُّويضة»؛ أو ننقله بلفظ «التعليمة»، تبَعاً للترجمة العربية القديمة للرياضيات، وهي: «التعاليم»؛ ولئن كانت هذه الصياغة الرياضية أفادته كثيراً في أداء أغراضه التحليلية، فإن تقدُّم أبحاثه دعاه إلى طلب وسيلة تعبيرية أقوى منها وأوفى بجديد النتائج التي توصّل إليها، فراح يطلب هذه الوسيلة، كما سيأتي شرحه، في مجال الهندسة «الطوبولوجية».

1. النظريات المعتمدة في إنكار شاهدية الاسم الإلهي

لما كان «لاكان» قد اعتمد، في إنكاره لشاهدية الاسم الإلهي، نظريات مأخوذة من مجالات علمية متنوعة، فضلاً عن نظريات وضعها من عنده، فقد اقتضى بيان هذا الإنكار أن نمهد له بذكر مبادئ ما تعلّق به من هذه النظريات المأخوذة أو الموضوعة؛ وقد أحصينا منها ثلاثاً أساسية، وهي: «نظرية اللغة» و«نظرية العُقدة»، وقد اقتبس «لاكان» الأولى من

---

(2) SOLER, LACAN, l'inconscient réinventé: p. 65.

اللسانيات البنيوية، والثانيةَ من الهندسة «الطوبولوجية»؛ وأخيراً «نظريةُ الأبعاد النفسية»، وهي من وضعه.

1.1. نظرية اللغة

لقد اقتبس «لاكان» نظريته في اللغة من اللسانيات البنيوية التي وضع أصولها السويسري «فرديناند دي سوسير»[3]، فضلاً عن تأثره بـ«نظرية الرمز» لدى عالم الإناسة الفرنسي «كلود ليفي ستروس»[4]؛ ومعلوم أن «دي سوسير» يسلّم بأن الدليل اللساني بمعنى العلامة ـ لا بمعنى الحجة ـ كيان يتركب من عنصرين متلازمين أساسيين، أحدهما الدالُّ، وهو صورة الصوت الذي نتلفظ به، والذي يتألف من وحدات نطقية مخصوصة؛ والثاني، المدلول، وهو المفهوم الذي نتصوره في أذهاننا عند النطق بهذه الصورة الصوتية، وهو غير الشيء الذي يحيل عليه هذا المفهوم في الخارج والذي يُعرف بـ «المدلول عليه» أو «المسمى» أو «المرجع»[5]؛ ويرى «دي سوسير» أن للدليل ـ بمعنى العلامة ـ قيمة ودلالة؛ أما قيمة الدليل، فتتحدد في علاقاته بغيره من الأدلة داخل نسق اللغة، وهي عبارة عن جملة من الفروق؛ وأما دلالة الدليل، فهي تتحدد بالعلاقة القائمة بين الدال والمدلول؛ كما يرى أن الأدلة أو العلامات اللسانية تنتظم في محورين اثنين: أحدهما، محور أفقي هو محور التركيب، ويقوم في اقتران الأدلة بعضها ببعض، مكوِّناً متواليات دليلية؛ والثاني، محور عمودي هو محور التراكب، ويقوم في البدائل من الدليل التي يُمكن أن تَحل محلّه.

وانطلاقاً من هذا البناء المزدوج للأدلة اللسانية، اتجه «لاكان» إلى الاستفادة من اللساني الروسي «رومان ياكوبسون» في مجال نظريته في

---

(3) Ferdinand DE SAUSSURE.

(4) Claude LEVI-STRAUSS

(5) مقابله الفرنسي: .Le référent

البيان، فضلاً عن تطبيقاته لها على مرض الحُبسة الحركية والحواسية؛ إذ بيَّن هذا اللساني أن المتكلم يقوم بعمليتين غير مشعور بهما، إحداهما تقوم على خصوص المشابَهة، وتتعلق باختيار بدائل الدليل، وتعبّر عنها الصورة البيانية المعروفة باسم «الاستعارة»[6]؛ والأخرى تقوم على الملابسة غير المشابَهة، وتتعلق بانتظام الأدلة في بنية مخصوصة، وتعبّر عنها الصورة البيانية المعروفة باسم «المجاز المرسل»[7]؛ يترتب على هذا أن الحبسة التي تصيب المتكلم تكون على نوعين: إما أن تتعطل قدرته على اختيار الأدلة البدائل، أي أنه يعجز عن استعمال الاستعارة؛ وإما أن تتعطّل قدرته على نظم الأدلة اللسانية، أي أنه يعجز عن استعمال المجاز المرسل.

بيد أن هذا الاقتباس اللغوي والبياني لا يعني أن «لاكان» جمد على ما اقتبسه من اللسانيات البنيوية، بل إنه تصرّف فيه بحسب التجربة التحليلية، وبنى عليه من الدعاوى والفروق ما قد لا يتفق مع الأصول اللسانية، حتى إنه سمّى عمله اللغوي باسم اخترعه اختراعاً، وهو «linguisterie»، حتى يميّزه عن «linguistique» (= اللسانيات)، ونقترح لترجمته لفظ «اللِّسانة»؛ وهكذا، فإنه يرى أن الدال لا يتحدد بالفروق بينه وبين الدوال الأخرى فحسب، بل أيضاً يتحدد بالفروق بينه وبين نفسه في مختلف مواقعه؛ كما أنه يقدِّم الدال على المدلول، بل يجعله مستقلاً عنه ومستغنياً بذاته، منشئاً مفهوم «السلسلة الدالِّية»، ويذهب إلى أن هذا الاستقلال يجعل المدلولات تنزلق من تحت الدوال انزلاقاً غير محدود كما يتجلى ذلك في مرض «الذُّهان»[8]؛ ولا يوقِف هذا الانزلاق إلا ما يدعوه بـ «الغُرَز» التي تشدُّ الدوال إلى المدلولات كما تشد غُرَز الخياط جانبي الحَشِيَّة.

---

(6) مقابله الفرنسي: .La métaphore

(7) مقابله الفرنسي: .La métonymie

(8) سيأتي الكلام في هذا المرض.

ومن الدعاوى الشهيرة التي بناها على اقتباساته نذكر مقولتين مفتاحيتين:

أولاهما، «أن اللاشعور مبني بناء اللغة»؛ والمراد بها أن اللاشعور ليس سقَطاً من العناصر المتنافرة، وإنما نظام قائم بذاته، تتكون عناصره المنفصلة من دوال ترتبط فيما بينها بعلاقات، متخذة صورة بنيات.

والمقولة الثانية، «أن الدال يُمثّل الذات لدى دال آخَر» أو، بقليل من التصرف، أن الدال يدل دالا آخَر على الذات[9]؛ والمراد بهذه المقولة أن الدال يختلف عن الدليل؛ فإذا كان الدليل يدلُّ شخصاً معيناً على المدلول، فإن الدال ليس كذلك، وإنما يدل دالاً آخَر مِثلَه على الذات؛ وأطلق «لاكان» على هذا الارتباط بين الدالين: الأول والثاني اسم «السلسلة الدالية»؛ فإذن هذه المقولة لا تعلُّق لها بشخص خارجي، وإنما تعلُّقها بدال آخر، كما أن مدلولها ليس معنى من المعاني، وإنما هو الذات اللاشعورية؛ فينتج أن الذات هي أثر من آثار الدال، وأن الدوال إنما هي وحدات تنتظم في سلاسل مخصوصة، بحيث تقوم فائدتها، لا في طبيعتها الخاصّة، وإنما في وظيفتها العلاقية.

بيد أن «لاكان» لم يتوقف عند نظريته في اللغة واللاشعور التي انبثقت مما أدخله من تعديلات على مقتبساته البنيوية، بل صار إلى إخضاعها إلى مزيد التطوير والتغيير، لا سيما في السنوات العشر الأخيرة من حياته التدريسية، حتى كاد أن يصبح الدال غير الدال واللاشعور غير اللاشعور.

2.1. نظرية أبعاد النفس

لقد بيّن «لاكان» كيف أن الحياة النفسية للإنسان تتكون من ثلاثة

---

(9) عبارة «لاكان» هي التالي:
Le signifiant SI représente le sujet (S barré) pour un autre signifiant S2.

أبعاد أساسية تشكل بنية قائمة بذاتها، وقد دعاها بـ«الأنظمة» و«السجلات» و«الوظائف»، وهي: «L'imaginaire» (= «الخيالي») و«Le symbolique» (= «الرمزي») و«Le réel» (= «الواقعي»)، وإن لم تتقرر عنده هذه الأبعاد الثلاثة دفعة واحدة، وإنما على التدريج؛ إذ ابتدأ ببحث البعد الخيالي، ثم أردفه بالتعامل مع البعد الرمزي، وانتهى بإقرار البعد الواقعي.

1.2.1. البعد الخيالي؛ ليس مدلول «الخيالي» من أبعاد الحياة النفسية، بحسب «لاكان»، هو عين مدلول «التخيل» (= L'imagination)، وإنما هو أعم منه؛ فإذا كان التخيل عبارة عن قدرة الذات على أن تتصور أشياء غير موجودة أصلاً أو أن تستحضر في الذهن أشياء كانت موجودة من قبل، فإن «الخيالي» يتسع لأكثر من ذلك، إذ يدل على كل ما كان أثراً من آثار الصورة المرئية، ووجهاً من وجوه التشبه بالآخَرين، وكان مداره على الجسم، مظاهر كانت أو هيئات أو حركات؛ وهكذا، يندرج في الخيالي كل ما تَعدُّه الذات واقعها الخاص، أي حقيقتها الخارجية، على عكس التخيل الذي يضادُّ الواقع.

يرى «لاكان» أن الأصل في الخيالي هو «الصورة في المرآة»؛ فقد أسند لتجربة المرآة التي يسميها «طور المرآة» من أطوار النمو النفسي، والتي يَمرُّ بها الطفل فيما بين ستة شهور وسنة ونصف دوراً حاسماً في تكوين «الأنا»؛ فلا يكاد الطفل أن يتبيّن صورته في المرآة، حتى يخرج من حال الشعور بالانتساب إلى الأحياء والأشياء من حوله، متفرقاً بينها كأنما هو كائن شتات، ويشرعَ في تحصيل الوعي بأن له صورة جسمية تجمع أطرافه وتُوحّدها، فيتماهى معها، مستلَباً لها، إذ يظن أنه هي حيث هي، واقعاً في شرَك النرجسية؛ ثم لا يلبث أن ينقل هذه العلاقة المرآتية مع جسمه إلى علاقته بالآخرين، فيندفع في التشبه بهم، مبتدئاً بالتماهي معهم، ومنتهياً بالتمايز عنهم؛ وبفضل هذه العلاقة الثنائية التي تشهد أحوالاً متضاربة بين استلاب وانخداع وتوهُّم وتحبّب وكراهية وعدوان،

يتكون لدى الطفل ما يدعوه «لاكان» بـ«الأنا»[10].

2.2.1. البعد الرمزي؛ ليس مدلول «الرمزي» من أبعاد الحياة النفسية هو عين مدلول «الرمزية» (= «le symbolisme»)، لأن الرمزية تتعلق بأشياء محددة تندرج في التواصل الثقافي الواعي الخاص بجماعة معينة مثل «العلَم» و«الهلال» و«الصليب»، في حين أن الرمزي هو بنية لا شعورية فُطِر عليها الإنسان، وتتطور بتطور نموه النفسي؛ كما أن الرمزي لا يرتد إلى «اللغة» في كليته، إذ هو أعم منها ولو أن الأصل فيه هو اللغة؛ فالدوال الرمزية قد تكون دوالَّ لغوية مثل الكلمات المنطوقة، كما قد تكون دوالّ غير لغوية مِثل الأعراض الجسمية؛ ويشمل الرمزي أيضاً الوظيفة الرمزية التي تتعلق بتنظيم أشكال التبادل داخل الجماعات البشرية، وعلى رأسها، الزواج.

يرى «لاكان» أن «الرمزي» لا يتحقق، على تمامه، إلا في عالم الكائنات المتكلمة أو قل، باصطلاحنا، عالم «الكالمين» (parlêtres)، بمعنى أن الرمزي يحيل على عالم يتحدد باللغة وينتظم بقوانينها؛ كما أنه أبرز بعض الخصائص التي تجعله يتفوق على الخيالي؛ منها أن الرمز - على خلاف الخيال الذي يقترن بالمدرَك الحاضر - يجعل غيبة الشيء ممكنة، إذ هو، على حد تعبيره المجازي، «يقتل» هذا الشيء، وبالتالي يحيل على الفقد الذي يُبقي على رغبة المتكلم في المفقود، فضلاً عن أنه يرقى به إلى رتبة المفهوم.

وقد استدل «لاكان» غير ما مرة بمثال نموذجي مأخوذ من «فرويد» ومتعلق بحفيده؛ إذ كان هذا الحفيد، في غياب أمه، يتعاطى اللعب ببكَرة خيطان، فيقذف بها، ناطقاً بلفظ «Fort»، (= هناك)، ثم يجذبها إليه، ناطقاً بلفظ «Da» (= هنا)[11]؛ ولا يزال على هذه الحال، قذفاً وجذباً، حتى

---

(10) مقابله الفرنسي: Le moi

(11) كلا اللفظين ألماني.

تعود أمه من غيبتها؛ فواضح أن قذفه للبكرة المصحوب بقول «Fort» بمثابة تغييب، وجذُبه لها المصحوب بقول «Da»، هو كذلك، بمثابة إحضار؛ فدلَّ، بذلك، على الارتقاء بعلاقته بأمه، حضوراً وغياباً، إلى رتبة العلاقة الرمزية.

ومن هذه الخصائص أيضاً أن الرمز، على خلاف الخيال الذي هو علاقة ثنائية، يتوسط في الكلام كطرف ثالث، محدثاً تغييراً في نطاق المتكلمين، فضلاً عن أنه يحيل على شيء ليس من جنسه؛ ومنها كذلك أن الرمز يتأسس على قانون تحريم زنا المحارم الذي هو، بحسب «لاكان»، قانون مدوَّن في النسق اللغوي نفسه، إذ يجد المتكلم نفسه منضوياً في نظام معين من المبادلات والمحرَّمات والعهود والطقوس سابق على وجوده، ومحدِّد لواجباته.

3.2.1. البعد الواقعي؛ ليس مدلول «الواقعي» من أبعاد الحياة النفسية، عند «لاكان»، هو مدلول «الواقع» (= «la réalité»)؛ إذ يبدو وكأن الواقعي يُشكّل بعداً مضاداً للواقع، فيُدرَك في علاقة به كما يُدرك الضد بضده؛ وبيان ذلك أن «الواقعي» عبارة عن طرف من الواقع نفسه تَمَّ طرده أو نبذه[12] منه كما تُنبَذ نواة الفاكهة بعد أكلها؛ والأصل في هذا الطرد هو، على التعيين، وجود البعد الرمزي؛ فمعلوم أن هذا البعد الأخير يتولى صوغ الواقع بواسطة صُور ونظْمَه بواسطة قوانين، مكوِّناً بذلك تصوّر الذات للعالم الخارجي، بحيث يكون مسمَّى الواقع أثراً من آثار الرمزية.

بيد أن هذه الصياغة والتنظيم الرمزيين لا يقدران على استيعاب الواقع بجمعيته، فيبقى منه جانب يشذُّ عن حكمهما، ويمتنع عليه امتناعاً، جاعلاً حداً للفعالية الرمزية؛ ولا يمكن أن تتحقق هذه الفعالية إلا بصرف هذا الجانب، فيبقى غير مدرَك للذات كلياً؛ وهذا الجانب الممتنع على الصوغ

---

(12) مقابله الفرنسي: La forclusion.

والنظم الرمزيين هو الذي خصَّه «لاكان» باسم «الواقعي»؛ وعليه، فلا يمكن لهذا الجانب أن يقال ولا أن يُكتَب، نازلاً منزلة «المستحيل»، لكنه يظل المستحيلَ الذي لا يكف عن الوجود، على الرغم من النبذ الذي تعرَّض له؛ ولما كان الأمر كذلك، لم يَزل وجوده يُلح على اللاشعور، حتى يهجم يوماً على الذات، عائداً إليها، لا في صورة رمز، وإنما في صورة صدمة، ولا في صورة موعد، وإنما في صورة صُدفة.

ويتخذ «لاكان» من «الذُّهان» مجالاً لتوضيح هذا المفهوم، فيبين كيف أن سبب هذا المرض يرجع إلى كون رمزية المريض نبذت ما كان ينبغي أن تتضمنه مثل رمز «الأبوة»[13]، وكيف أن هذا المنبوذ يعود إليه في صورة «هلوسة» و«هذيان»، بحيث يكون «الواقعي»، في هذه الحالة، عبارة عن «الآخَر» الذي يتكلم مكانه.

وقد اختلف ترتيب هذه الأبعاد الثلاثة للبنية النفسية باختلاف أطوار البحث لدى «لاكان»؛ فبعد أن كان «الواقعي، في الطور الأول منها، ينزل الرتبة الثالثة، بعد «الخيالي»، ثم «الرمزي» الذي كانت له الصدارة، فقد صار، في طور لاحق، يحتل الرتبة الأولى، يليه «الرمزي»، فـ«الخيالي»؛ غير أن «لاكان»، في الطور الأخير من عطائه، صار إلى التسوية بين هذه الأبعاد جميعاً.

3.1. نظرية العقدة «البورومية»

وجد «لاكان» أن الرُّسامات[14] والصيغ الرياضية والمنطقية التي استعملها إلى حد الآن لا تفي بأغراضه التحليلية، لاسيما ما تعلق منها بالأبعاد النفسية المذكورة، فلجأ إلى الفرع الرياضي المعروف باسم الـ«طوبولوجيا»، أو قل «الموضعيات»، بناء على المقابل العربي القديم

---

(13) نقصد ما يدعوه «لاكان» بـ«اسم الأب»، وسيأتي تفصيل ذلك.

(14) مقابله الفرنسي: Le schéma.

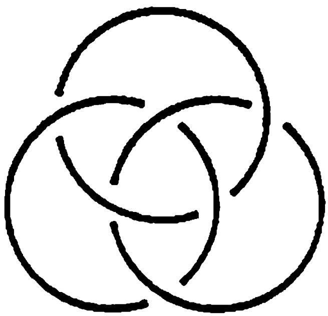
للمصطلح اليوناني: «topos» (= «توبوس»)؛ ومعلوم أن هذا الفرع الرياضي الخاص هو عبارة عن الهندسة التي تبحث في خصائص الأمكنة ـ أو المواضع ـ التي لا تتأثر بالتغييرات المتصلة التي نجريها عليها، شكلاً ومقداراً؛ والمقصود بالتغييرات المتصلة تلك التغييرات التي تحفظ للسطوح جوارها وترتيبها ووضعها، ولا تتسبَّب في تمزيقها أو تكسيرها.

واختار «لاكان» من الأشكال «الطوبولوجية» شكلاً ثلاثياً أطلق عليه اسم «العقدة البورومية»، وهذه النسبة مأخوذة من اسم عائلة إيطالية بـ«ميلانو» هي العائلة «البورومية» التي اتخذت شعاراً لها هذا الشكل، تعبيرا عن عروة الصداقة التي تربطها بعائلتين إيطاليتين أخريين والتي لا تستقيم إلا بوجود الأسر الثلاث معاً.

تقتضي هذه العقدة، على وجه الإجمال، أخذَ ثلاث حلقات، ثم عقْد بعضها ببعض بوجه يجعل عِقدها ينفرط متى قُطِعت حلقة واحدة منها، أياً كانت.

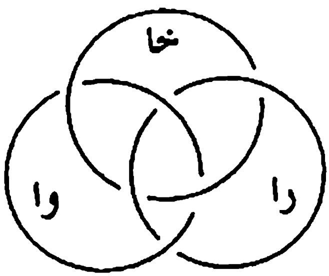
وقد نصوغ تعريفها الرياضي كالتالي:

تتكون العقدة «البورومية» من ثلاث حلقات متكافئة يرتبط بعضها ببعض، بحيث تعلو كل حلقة غيرّها ويعلوها غيرها، وبحيث ينشأ من هذا الارتباط تقاطعات ستة، ثلاثة منها عليا وثلاثة منها سفلى؛ ونرسم لها الشكل الآتي:



وعلى هذا، لا يكون قانون الترتيب هو الذي يضبط العلاقة بين هذه الحلقات، إذ ليس لأي منها رتبة مخصوصة، لا تقديماً ولا تأخيراً، وإنما الذي يضبطها هو قانون التكافؤ الذي يجعل أمكنتها متبادلة، بحيث يمكن لكل حلقة منها أن تأخذ مكان أي من الحلقتين الأخرين.

وقد استثمر «لاكان» كأقوى ما يكون الاستثمار هذا الشكل في بيان العلاقات بين الأبعاد النفسية الثلاثة: الخيالي والرمزي والواقعي وما يترتب على التقاطعات بينها من أصناف المتع كما سيتضح ذلك في مقامه، إذ خصص لكل بعد نفسي منها حلقة واحدة، مبيناً خصوصية تقاطعاته مع البعدين الآخرين كما في الشكل الآتي، حيث «خا» ترمز إلى الخيالي؛ «را» تشير إلى الرمزي؛ وا ترمز إلى الواقعي.



بعد أن عرضنا النظريات الثلاث التي هي مُعتمَد المعلِّم الثاني «جاك لاكان» في تحديد موقفه من الشاهدية الإلهية، وهي: «نظرية اللغة» و«نظرية الأبعاد النفسية» و«نظرية العقدة البورومية»، نمضي إلى بيان خصوصية موقفه من هذه الشاهدية، إذ لا ينكرها على الوجه الذي يُنكرها به المعلِّم الأول، ولا يتعلّق إنكاره بما يتعلق به إنكار هذا الأخير منها.

2. «موت الإله» على مقتضى المعتقد المسيحي

كما أن «فرويد» بحث علاقة الإله بالوالد، فكذلك «لاكان» فعل مِثله، مقتفيا أثره؛ غير أن الفروق بين البحثين لا تلبث أن تبرز للعيان؛ فإذا كان «فرويد» قد نظر في الألوهية من جهة «ذات» الإله، فإن «لاكان» لم ينظر

فيها من هذه الجهة، وإنما نظر فيها من جهة «اسمه»، بحيث تصير الذات عنده تابعة للاسم؛ وإذا كان «فرويد» قد بنى الألوهية على الوالدية، فجعل الإله والداً عظيماً، ليصير، في نهاية المطاف، إلى حفظ الأب والحط من ذات الإله، فإن «لاكان» قام بعكس ما قام به «فرويد»، إذ بنى الوالدية على الألوهية، جاعلاً من الوالد إلهاً[15]، ليصير، في نهاية المطاف، إلى حفظ اسم الإله والحط من اسم الأب.

ويرجع أصل هذا الخلاف إلى أن كل واحد منهما اعتمد تراثه الديني الخاص في بناء مذهبه التحليلي بطريق مختلف؛ فـ«فرويد» حاول مخالفة صورة التراث اليهودي مع حفظ مضمونه الذي هو «التوحيد»، في حين حاول «لاكان» موافقة صورة التراث المسيحي، مع صرف كثير من مضامينه وتأويلاته، مستبدلاً بها مضامين وتأويلات تحليلية من عنده؛ وهكذا، فإن «لاكان» أخذ، في نظرية الاسم، بـ«معتقد الأبوة» و«معتقد التجسيد» و«معتقد الصلب»، وفي نظرية العقدة، بـ«معتقد التثليث»، متأثراً في ذلك بدراسته عند الآباء اليسوعيين وبقرابته لبعض المتدينين، وادعى في إحدى محاضراته أن الدين الحق هو المسيحية دون غيرها.

ليس «اسم الأب» هو الأب، لأن الأب يمكن ردُّه إلى الوالد الذي أنجب من صلبه، ولا هو الاسم الذي يرثه الأبناء من أبيهم، وإنما هو الأب الرمزي؛ وحدُّ الأب الرمزي أنه الأب الذي ارتقى إلى رتبة الدال أو الرمز؛ ولا يمكن أن يرتقي إلى هذه الرتبة إلا من مات أو، بالأحرى، قُتل، وأضحى يدل على القانون؛ ويقول «لاكان» بصدد قتل الأب:

«إن أسطورة قتل الأب هي، حقاً، أسطورة زمان مات فيه الإله؛ غير أنه إذا مات الإله من أجلنا، فذاك لأنه مات منذ الأزل؛ إنه لم يكن أباً إلا في أسطورة الأبناء، أي أسطورة الوصية التي تأمر بحبه [باعتباره] هو الأب، و[لم يكن كذلك] إلا في مأساة الآلام [أي آلام المسيح] التي تُبيِّن

(15) PORGE, Les noms du père: p. 46.

أن هناك بعثاً بعد الموت؛ وهذا يعني أن الإنسان الذي جسَّد موت الإله هو دائماً هنالك، ومعه تلك الوصية التي تأمر بمحبة الإله»[16].

وهكذا، «فلا حاجة للدال ـ على حد قول «لاكان» ـ إلى وجود الأبوة، ولا إلى وجود الموت؛ ولكن، بدون الدال، لا أحد بوسعه أن يعلم شيئاً عن هذه الحالة أو تلك من حالات الوجود».

فيتبين أن الأصل في «اسم الأب» هو النهوض بالوظيفة الرمزية للأب، فلا وجود لهذا الاسم في المكان ولا تصوُّر لكينونته، إذ يقول:

«يجب، في اسم الأب، أن نتبيّن سند الوظيفة الرمزية التي تطابق، منذ فجر التاريخ، بين شخصه وصورة القانون»[17].

ولا يمكن أن يدّعي هذه الرتبة إلا من كان قادراً على أن يقول ما قاله الإله: «أنا ما أنا»؛ والحال أنه لا يوجد ولا يُتصوَّر أحد من البشر يقول هذا القول على وجه الحقيقة؛ فيلزم أن «اسم الأب» إنما هو الرتبة التي ينزلها «الإله الأب» أو، كما زُعِم، «إله التوراة»، أو، بعبارة «لا كان»:

«إن موضع الإله الأب هو الموضع الذي سميته «اسم الأب»»[18].

وبناء على هذا التصور لاسم الأب ذي الأصل المسيحي، يضع «لاكان» تعريفاً لاسم الأب على طريقته في توعير العبارة وإيجازها، وهو كالتالي:

«اسم الأب هو الدال الذي يكون دالَّ الآخَر باعتباره محل القانون ضمن الآخَر باعتباره محلَّ الدال»[19].

---

(16) LACAN, Ethique de la psychanalyse: p. 209.

(17) LACAN, Ecrits, Seuil Paris 1966: p. 278.

(18) LACAN, "la méprise du sujet supposé savoir", Scilicet 1: p. 39.

(19) عبارة «لاكان» هي الآتية:

«Le Nom-du-Père est le signifiant qui dans l'autre, en tant que lieu du signifiant, est le signifiant de l'autre en tant lieu de la loi», Ecrits, Le Seuil, Paris 1966, p. 583.

أو نقول، بتعبير أيسر، إن الآخَر اللغوي يتضمن الآخَر القانوني الذي يشير إلى اسم الأب.

يتبين من هذا التعريف الموجز المسائل الست الآتية:

ـ أن هناك نوعين من الآخَر: «الآخر من حيث هو محل الدال» أو قل «الآخر الرمزي» أو قل «اللغة»؛ و«الآخر من حيث هو محل القانون».

ـ أن العلاقة بين النوعين من الآخر هي علاقة تضمن، إذ أن «الآخر الذي هو محل الدال» يتضمن «الآخر الذي هو محل القانون».

ـ أن الآخر الذي هو محل القانون، بموجب هذ التضمن، هو بمنزلة «الآخَر في الآخر."

ـ أن اسم الأب ينتمي إلى الآخَر الذي هو محل الدال.

ـ أن اسم الأب هو دالُّ الآخَر الذي هو محل القانون.

ـ أن اسم الأب هو عبارة عن دالّ الآخَر في الآخَر.

بعد أن ردّ «لاكان» الأب إلى اسم الأب، وجعل، في أساس هذا الاسم، الإله الأب، صار همُّه هو النظر في أسماء الإله، منطلقاً مما جاء في التوراة من أسماء الصفات، وموسّعاً نطاقها بما جعلها تشمل أسماء أخرى غريبة أنشأها من لدنه لا ينسبها إلى الإله إلا من لا يقا.ره حق قدره، ويطلب الشذوذ في آرائه، مستخفاً بأمر الدين غاية الاستخفاف؛ وها نحن ذاكرون بعضها لقرائنا، حتى يتبينوا بأنفسهم، من خلال النصوص التي نقلناها إلى العربية، إلى أي مدى يمكن أن يذهب ما بعد الدهراني في الانتقاص من شأن الألوهية.

1.2. الإله الفراغي

لقد جمع «لاكان» بين الإله والفراغ جمعا يصادم الشعور الديني كأشد ما تكون المصادمة؛ فلا يقصد مطلقاً بذلك ـ كما يسبق إلى الذهن ـ أن الإله خلَق ما خلق من «لا شيء» أو من «عدم»، أو قل من «فراغ»، بل

قصدُه أن يجعل الفراغ في صلب الأصل الأول الذي صدرت منه الكائنات، وليس هذا الأصل الأول إلا الإله نفسه؛ فهذا الأصل الإلهي، في نظره، عبارة عن فراغ أشبه بالفراغ الذي أحدثه قتل الأب البدائي، هذا الأب الذي نشأ منه النسل كما تنشأ من الصفر الأعداد الطبيعية؛ ويقول بهذا الصدد:

«إن وظيفة الأب هي، بالضبط، هذا: فهي وظيفة الصفر التي غالباً ما تُنسى [...]؛ فهذا الصفر جوهري بصفة مطلقة لكل تحديدٍ متسلسلٍ طبيعي؛ وحينئذ، نفهم ماذا يعنيه قتل الأب»[20].

فلكي ننشئ المجموعة اللامتناهية المعدودة للأعداد الطبيعية، يكفي أن نضيف إلى الصفر عاملاً مخصوصاً تكون له وظيفة «التابع»؛ فتابع الصفر هو الواحد، وتابع الواحد ـ أو تابع التابع ـ هو اثنان، وتابع اثنين ـ أو تابع تابع التابع ـ هو ثلاثة، وهكذا إلى ما لا نهاية؛ واعتمد «لاكان» في إثبات هذا الفراغ الأصلي نصاً من التوراة كرر النظر فيه، وقد ورد هذا النص في سفر الخروج، وهو كالتالي:

«لما خرج موسى ذات يوم يرعى غنم يَثْرون [أي شعيب]، رأى ناراً مشتعلة في شجرة لا تحترق، فأراد الاقتراب منها، فناداه منها الإله: «أنا رب آبائك، رب إبراهيم وإسحاق ويعقوب [...] تعالَ أرسلك إلى فرعون لتُخرج شعبي بني إسرائيل من مصر»؛ فقال موسى للإله: «إذا ذهبتُ إلى بني إسرائيل، وقلتُ لهم: «إله آبائكم أرسلني إليكم»، فسوف يسألونني: «ما اسمه؟ فبماذا أجيبهم؟ فقال الإله لموسى: قل لهم: «èhiè asher èhiè» (= «أنا هو من هو»)؛ ثم قال: قل لبني إسرائيل: «èhiè» (= أنا هو) أرسلني»[21].

---

(20) انظر: LACAN, D'un discours qui ne serait pas semblant, séance du 16 Juin 1971.

(21) اعتمدنا النص الفرنسي: La bible de Jérusalem, Ed. du Cerf Paris Exode 3, pp. 13-15.

الواقع أن العبارة العبرانية: «èhiè asher èhiè» وُضعت لها ترجمات تعددت بتعدد التأويلات والاتجاهات الدينية التي بنيت عليها؛ وليس هذا موضع بسط الكلام فيها؛ وحتى لا نقحم القارئ العربي في متاهات هذه الترجمات التي لا يخفى على ذي بصيرة أن أغلبها متكلَّف أو محرَّف، وضعنا لها، في نص التوراة المذكور، ترجمة أقرب إلى النقل التأصيلي الذي يأخذ بأسباب المجال التداولي الإسلامي منها إلى النقل التوصيلي، ناهيك عن النقل التحصيلي[22].

أما «لاكان»، فقد أورد لها ترجمات ثلاثاً متتالية استخلص منها معنى مشترك بينها هو معنى «الاحتجاب الإلهي»، إذ أن الإله لم يكلم موسى إلا من وراء حجاب النار؛ أما الترجمة الأولى، فقد ذكرها في كتاب النُّفاسات، وهي: «je suis celui qui suis» (= «أكون الذي أكون» [رح] أو «أنا مَنْ أنا» [رو])، وهي الصيغة التي غلب الأخذ بها في تداولها الديني والفلسفي كما عند «أوغسطين» و«القديس توماس » و«هيدغر»، واعتبرها «لاكان» قولا لا يصدر إلا عن إله لا يرفع الحجاب عن وجهه أبداً، أو بلفظه:

«كل آخَر يعلن عن نفسه [قائلاً]: «أنا من أنا» هو، بمجرد هذا القول، إله وراء [الظاهر]، إله محتجب، إله لا يكشف وجهه بأي حال من الأحوال»[23].

ثم عاد إلى هذه الصيغة في كتابه: علاقة الموضوع، موسّعاً نطاق دلالتها؛ وتَمثَّل ذلك في إنزاله «الأب الرمزي» منزلة «الإله المحتجب»، إذ يقول:

---

(22) سوف نستخدم الرموز التالية، اختزالاً لأنواع الترجمات، وهي «رح»: ترجمة تحصيلية؛ «رو»: ترجمة توصيلية؛ «رأ»: ترجمة تأصيلية.

(23) LACAN, Les psychoses, Le Seuil, Paris 1981: p. 324.

«إن الوحيد الذي يمكنه أن يجيب جواباً مطلقاً عن وضع الأب باعتباره أباً رمزياً هو الذي يمكن أن يقول قول إله التوحيد: «أنا من أنا»»[24].

غير أن «لاكان» ما لبث أن عدل عن هذه الترجمة كما عدل عن صيغة نظيرة لها وردت في الترجمة اليونانية للعهد القديم المعروفة باسم «السبعينية»، وهي: «Ego eimi to ôn» (= «أنا هو الكائن» [رح] أو «أنا الكائن» [رو])، ناقلاً لها إلى الصيغة الفرنسية: «je suis celui qui est»[25] (= «أكون الذي هو» [رح] أو «أنا الذي أكون» [رو])، وعلّل عدوله عنهما بكونهما تُلبسان المضمون الكينوني (= «الأنطولوجي») للفلسفة اليونانية لباس المضمون اللاهوتي للموروث التوراتي، مُشعراً بفائدة التفريق بين «الإله» و«الكينونة»؛ ثم جاء في كتابه **أخلاقيات التحليل النفسي** بترجمة ثالثة، هي: «je suis ce que je suis» (= «أكون ما أكون» [رح] أو «أنا ما أنا» [رو])، صارفاً المدلول الكينوني الذي لازَم الترجمتين السابقتين، إذ يقول:

«ليس أنا من أنا كما حاول أن يُفهمنا العرفان المسيحي، جالباً لنا بذلك معضلات متعلقة بالكينونة لا تنتهي عن قريب[...]، وإنما أنا ما أنا، أي إله أصلاً محتجب؛ وهذا الإله المحتجب هو إله غيور»[26].

وهكذا، استبدل «لاكان» باسم الموصول الدال على العاقل: «الذي» أو «مَن» اسم الموصول الدال على غير العاقل: «ما»؛ ثم بدا لـ«لاكان» أن لضمير المتكلم المفرد المتصل: «Je» («جو») خصوصية في عبارة «Je suis» («أنا أكون» [رح] أو «أكون» [رو])؛ وتتمثل هذه الخصوصية في أن

---

(24) LACAN, La relation d'objet, Le Seuil, Paris, 1994: p. 210.

(25) LACAN, Des Noms-Du-Père : pp. 90-93.

(26) LACAN, Ethique de la psychanalyse: p. 204.

الحقيقة، كما يدعي، تتكلم، وأن كلامها لا يتم إلا بصيغة ضمير المتكلم المفرد؛ فيقيم بذلك علاقة راسخة بين الحقيقة والكلام، إذ يكفي أن يقول القائل: «Je» لكي يكون هو الحقيقة؛ إلا أن «لاكان»، جرياً على عادته في مراجعة سابق دعاويه، صار إلى التقليل من شأن الحقيقة، مقارَنةً بالمعرفة، زاعما أنها لا يمكن أن تقال إلا نصفَ قول[27]؛ فحينها، قام بتعديل ترجمته السابقة قليلا، فأعاد صوغها على صورتين متكافئتين: إحداهما: «Je suis ce que je est» (= «أكون ما أنا يكون» [رح] أو «أنا ما أنا هو» [رو])؛ والثانية: «Je suis ce qu'est le Je» (= «أكون ما يكون أنا» [رح] أو «أنا ما هو أنا» [رو])؛ وبهذا الشأن يقول:

«إن الذي أعلن عن نفسه [...] بقوله: «أنا ما أنا هو» لم يعلن إلا عن قوانين «أنا أتكلم» في صورة الأوامر المتداولة التي [تضمنتها] لائحة الوصايا العشر المنسوبة إلى الإله؛ حقاً، كما أشرت، إن الحقيقة تقول: «أنا»»[28].

والملاحظ أن «لاكان» استنتج «الاحتجاب الإلهي» من جواب الإله لموسى؛ غير أنه تأول هذا الجواب بما أخرجه إلى نقيضه، فرأى فيه امتناعا عن الجواب؛ فالإله، حسب هذا الرأي، لم يجب قط عن سؤال «موسى» الذي سأله عن اسمه الدال على ذاته؛ ثم تأول هذا الامتناع عن الجواب بكونه عبارة عن وجود «فقْد» في الآخَر، أي «فراغ»؛ فإن الإله، حسب زعمه، لا يسمّي نفسه باسم يُعيّن ذاته، أي لا يتخذ لنفسه اسم عَلم؛ وهكذا، فالإله يكون بلا اسم؛ واتخذ «لاكان» لهذا الفراغ رمزا عبارة عن علامة «الشطب» (/)، موضوعة على حرف التاج A (أي الآخَر الكبير) كالتالي: Ⱥ، وننقل هذا الرمز إلى الأبجدية العربية: آ؛ وشرَحَ هذا الرمز، قائلاً:

---

(27) LACAN, Livre XX, Encore, chapitre VIII dans ECRITS I: p. 83-94.

(28) LACAN, D'un Autre à l'autre: p. 80.

« أنا ما أنا أي: لن تعرف عن حقيقتي التي بين أنا السابق وأنا اللاحق شيئاً؛ إن [هناك] خفاء، أي أنه يوجد شطب لـ«ما» التي تبقى مغلقة إغلاقاً لا يرتفع؛ أشطُب الآخَر الكبير [...]، إن الآخَر يعلم أنه ليس شيئاً»[29].

واستعار «لاكان» لهذا الفقد أو الفراغ اسماً «طوبولوجيا»، وهو «الثُّقب»؛ فامتناع الإله عن الجواب ينشئ ثقباً على مستوى «اسم الأب»؛ وسوف نرى في موضعه أن اسم الأب لا يعني، عند «لاكان» الأب باعتباره اسماً فقط، بل يعني أيضاً الأب باعتباره مُسمِّياً، أي يطلق الأسماء على الكائنات؛ لهذا، فإن هذا الثقب هو، أساساً، الخَرْم الذي يلحق «الرمزية» التي تورّثها الأسماء، ذلك أن وظيفة الأسماء أن تجلب الأشياء إلى دائرة الرمز، هذه الدائرة التي يظهر فيها، أحياناً، الأب بوصفه اسماً؛ وهذا ما يعبّر عنه قول «لاكان» ذو السمة المجازية، وهو:

« "أنا ما أنا»، هذا ثقب [...] [لكنه عبارة عن] دوّامة، بل بلّاعة تعيد، في بعض الأحيان، قذف ماذا؟ [قذف] الاسم، أي الأب بوصفه اسماً»[30].

2.2. الإله الآخَري (بفتح الخاء)

يفرق «لاكان» بين ما يسميه بـ«الآخر الكبير» أو بـ«الألف الكبرى»، مرموزاً إليه بـ«A» (= «آ») وما يسميه بـ«الآخر الصغير» أو بـ«الألف الصغرى»، مرموزاً إليه بـ«a» (= «أ»)؛ فالآخَر الصغير هو ضد الذات، أي الغير الذي يكون نظيراً لها، وتُكوِّن الذات «أناها» الخاص، تصوُّراً وتحقُّقاً، بفضل آليات التنافس والتشبه بهذا الغير، بل بفضل التماهي معه كما تتماهى مع صورة جسمها في المرآة؛ فيلزم أن «الآخَرية» التنافسية التي تقوم بين هذين الطرفين عبارة عن غيرية نسبية تنتمي إلى «البعد الخيالي»

(29) انظر: LACAN, l'objet de la psychanalyse, 9 février 1966.

(30) انظر: LACAN, RSI, 15 Avril 1975.

من أبعاد النفس، إذ يجوز أن تصير الأغيار أشباهاً، أي صوراً بعضها لبعض.

أما الآخَر الكبير، آ، فهو الآخَر الذي لا يكون نظيراً لأي ذات، مجاوزاً نطاق تَمثلاتها الخيالية وتشبهاتها المرآتية؛ ولما كان وجود هذا الآخَر سابقاً، بإطلاق، على وجود الذات وخارجاً عنه بالمرة، استتبع هذه الذات كأقوى ما يكون الاستتباع، ناقلاً لها إلى بعد آخَر يعلو على البعد الخيالي، ألا وهو البعد الرمزي!؛ وهكذا، تكون الآخَرية غير التنافسية التي تقوم بين هذين الطرفين: الآخر الكبير والذات، عبارة عن غيرية مطلقة تنتمي إلى البعد الرمزي؛ وهذه الرمزية تجعل من هذا الآخَر موضعاً أو محلاً يحل فيه كل شيء يأخذ بأسبابها مثل:

- الأب باعتباره حاملاً لقانون التحريم الذي يفصل بين الأجيال، والأم باعتبارها محرَّمة على ابنها،

- واللغة بوصفها نظاماً من الدّوال التي تتضمن اسم الأب ومن القوانينِ التي تتحدد بها العلاقات بين الذوات،

- والكلام بوصفه وعاء الحقيقة التي تسعى المعرفة إلى تحصيلها،

- واللاشعور بوصفه «المشهد الآخَر» للذات، وبوصفه خطاباً لا تملك الذات منه شيئاً.

ولما كان البعد الرمزي الأساسَ الذي تنبني عليه الآخَرية الكبيرة، فقد أسند «لاكان» هذا المقام إلى الإله كذلك، قائلاً:

«هذا الآخَر الكبير هو هنا منذ فترة، بلا ريب؛ [...] وقد أقيم [في هذا المحل] شيء لا يزال [مقيماً] به بالنسبة لمعظمكم، ويسمى «الإله»؛ وهو دائماً هناك؛ والحق أن أهل التحليل النفسي لم يضيفوا شيئاً يُذكر إلى السؤال عن معرفة هل هو موجود أو غير موجود؛ وطالما أُبقي [حرف] «أو»، فإنه يظل دائماً هناك؛ لكن، بفضل البنية [الطوبولوجية] للآخر الكبير،

نستطيع أن نتصرف كما لو أنه [أي الإله] لم يكن هناك، [إذ] يمكن أن نعالج موضعه»[31].

لا جرم أن البعد الرمزي يشكل السند الأصلي لما اعتبره «لاكان» إلها[32]؛ لهذا، كان يرى أن الإله لا يتمتع إلا بالكينونة دون الوجود، سواء آمّنا به أو لم نؤمن؛ إذ أن وضعه في موضع الآخَر الكبير، وهو عَلَم على الخاصية الرمزية بحق، لا يورّثه الوجود، لأن الوجود يندرج، أصلاً، في البعد الخيالي، وإنما يورّثه الكينونة التي تندرج في البعد الرمزي.

بل يبدو أن مقام الإله من مقامات الآخَرية الكبيرة يعلو على مقام غيره مثل «اللغة التي هي منشأ القانون» و«الكلام الذي هو منشأ الحقيقة»، نظراً لأن الإله يكون بمثابة السند لقانون اللغة، جاعلا للغة لغةً من فوقها؛ كما يكون بمثابة الضمان لحقيقة الكلام، جاعلاً للحقيقة حقيقةً من فوقها؛ وحينئذ، يلزم أن يختص هذا الإله بالمنزلة التي يدعوها «لاكان» باسم «L'Autre de l'Autre»، مضيفاً الآخَر الكبير إلى نفسه، أي "آخَر الآخَر»؛ بيد أن «لاكان» لم يستقر على رأيه، فبعد أن قال بنسبة هذه المنزلة إلى الإله حينما أقرَّ بـ«اسم الأب»، عاد، فنفى وجودها، وادعى أنه لا سند للقانون، أي لا وجود للغةِ اللغة، كما أنه لا ضمان للحقيقة، أي لا وجود لحقيقة الحقيقة؛ هذا، على الرغم من ملاحظته أن الناس لا ينفكون ينشئون من المؤسسات ما يكرّس الوهم بوجود سند للقانون وضمان للحقيقة؛ يترتب على هذا، أن نفي وجود آخَر الآخَر هو، في نهاية المطاف، نفي لوجود إله يتصف بأوصاف الكمال والإحاطة والسعة.

وواضح أنه إذا انتفى عن الآخَر وجود آخَر من فوقه يكون سنداً

---

(31) انظر: LACAN, Séminaire XV, L'acte psychanalytique, 1967-1968, 19 Juin 1968.

(32) LACAN, Séminaire XX, Encore, 1972-1973: p. 77.

لقانونه أو ضماناً لحقيقته، أي وجود «آخَر الآخَر»، لزم أن يدخل على الآخَر (المضاف إليه) النقص ـ أو الفقد ـ من حيث إن قانونه ليس مسنوداً، ولا حقيقته مضمونة، والنقص دليل على أن الآخَر فقير إلى شيء، احتياجاً إليه أو اشتهاء له؛ ولئن أنكر «لاكان» وجود آخَر الآخَر، فإنه لم ينكر كينونة الآخَر (المضاف إليه)، جاعلاً منه، محلاً للإله كما هو محل لسواه، أباً محرِّماً أو أماً محرَّمة أو لغة مشرِّعة أو كلاماً مُحقّاً أو لا شعوراً متجذّراً؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن يدخل على الإله المقيم في هذا المحل النقصُ ـ أو الفقد ـ كما يدخل على سواه مِمَّن ومِمّا يستحق أن يقيم فيه؛ فيلزم أن «لاكان» لا يقر إلا بهذا الإله الناقص، ويزعم أنه هو «إله التوراة»؛ ويرى أن من علامات نقصه إبداء رغبته، فقد رغب هذا الإله في كلام موسى وفي تضحية إبراهيم بابنه؛ وفي المقابل، يعترض بقوة على «إله الفلاسفة»، لأنه، في نظره كما سيأتي توضيحه، يتصف بصفات لا نقص فيها نحو «الوجود» و«الخير» و«الكمال» و«الوحدانية»، فلا يكون له أي أثر في البعد الواقعي كما يكون للإله الناقص.

3.2. الإله الازدواجي

نقصد بـ«الإله الازدواجي» ما جعله «لاكان» إلها ذا وجهين: وجه استثنائي ذكوري ووجه استمتاعي أُنوثي؛ فلنأت الآن إلى بيان هذين الوجهين، مجملين القول بصدد الاستمتاع، على أن نعود إلى هذا الموضوع في الباب الثاني من هذا الكتاب، ونستوفي الكلام فيه.

المقصود بـ«الوجه الاستثنائي الذكوري» للإله هو ما بناه «لاكان» من تصور للإله، مستنداً فيه إلى أسطورة «فرويد» في كتاب **الطوطم والطابو** التي تقدم الكلام فيها؛ وتدور هذه الأسطورة على والد أول مستبد ساد على عصبة بدائية مكونة من أبنائه الذكور، محتفظاً لنفسه وحده بحق الاستمتاع بجميع الإناث من دونهم، ومهدداً إياهم بعقاب الخصي لو أنهم

يقربونهن أو يطمعون في الاستمتاع بهن؛ والمغزى الأساسي من هذه الأسطورة هو أن هذا الوالد البدائي يستثني نفسه مما يُخضع له أولاده، أو نقول، على طريقة المنطق، إنه «يوجد واحد على الأقل لا يقع عليه الخصي»؛ لذلك، استحق هذا الاستثناء، في نظر «لاكان»، أن ينزل منزلة الأصل الذي يتفرّع عليه تشكُّل مجموعة الأبناء وتحقُّقها بالاتساق[33]؛ فهذا الاستثناء، بحسبه، لا يخرم اتساق المجموعة، وإنما، على العكس، يؤيده.

فكان أن صاغ «لاكان» مصطلحاً دمج فيه ألفاظ العبارة: «au moins un» (= واحد على الأقل) بعضها ببعض، ناقلاً لها إلى عبارة تماثلها صوتيا، لكنها تتميّز عنها بكونها تحيل على الإنسان الذَّكر، أي الرجل؛ وهذا المصطلح هو: < hommoinzin > (يُنطق «هوموانزان»)؛ وأصلها: «homme moins un»، وترجمتها التحصيلية هي: «رجل على الأقل واحد»، وترجمتها التوصيلية هي: «رجل واحد على الأقل».

من هنا، يتصور «لاكان» الإلهَ على مثال هذا الأب البدائي؛ فكما أن هذا الأب قال لا للخصاء، أي للحرمان من بعض الإناث، مستثنياً نفسه ومؤسِّساً لمجموعة الذكور، فكذلك لا بد للإله الذي هو أبٌ مِثله، بل هو مثال الأب، أن يقول مثل قوله، مستثنياً نفسه بموجب خصوصيته؛ ومن شأن هذا الاستثناء الذي يجعله موجوداً خارج العالَمِين أن يجعل من هؤلاء، هم أيضاً، مجموعة كلية متسقة؛ وهكذا، يصبح ما يسميه «لاكان» بالـ< هوموانْزان > سنداً منطقياً لوجود الإله الخارجي ولو أن لفظ «الرجل» دخل في تركيب هذا الاسم كما جاء في قوله:

«< هوموانْزان > الإله، حق الحق، إنه هو الذي علَّم الكائن المتكلم أن يطلق اسماً على كل شيء شيء»[34].

---

(33) المقصود بـ«الاتساق» عدم التناقض، أي الوجود المنطقي.

(34) انظر: LACAN, RSI, 11 Mars 1975.

ولا نستغرب من «لاكان» أن يُسند هذه الصفة الموضوعة، في الأصل، للرجل إلى الإله، وهو الذي يفخر بوراثة علم «فرويد» وتجديده؛ فمعلوم أن «فرويد» بنى الألوهية على الوالدية كما يُبنى الفرع على الأصل؛ ولئن كان «لا كان» لم يَحذُ حذوه في صريح القول بردّ وجود الإله إلى وجود الرجل، فإنه لم يزل يتقلب في دعاويه بين هذين الطرفين، حتى كأنه لا يفرّق بينهما، فما يصدق على اسم الأب الإلهي جعله صادقاً في حق اسم الأب البشري، والعكس بالعكس كما فعل بصدد الصفة التي أتينا على ذكرها.

والمقصود بـ«الوجه الاستمتاعي الأنوثي» للإله[35] ما بناه «لاكان» على جواب الإله لموسى: «أنا ما أنا» الذي هو، عنده، بمنزلة جوابه: «لا أذكر لك اسمي»؛ فـ«قول لا» هنا يُحدث ثقباً ويطلب شطباً؛ وهذا الشطب يعني أن الإله يتخذ صورة أخرى غير الصورة الاستثنائية السالفة الذكر، فإذا كانت الصورة الاستثنائية للإله تتعلق بالاتساق الذي يخص مجموعة الكائنات، فإن الصورة المشطوبة للإله تتعلق باستمتاع يخص النساء دون الرجال، ويسميه «لاكان» **استمتاع الآخَر [آ]** (بالإضافة) أو **الاستمتاع الآخَر** (بالنعت).

وبهذا الصدد، يقول «لاكان»:

«إنها لدعوى حساسة، على ما يبدو لي، أن يكون الآخَر [آ] ـ الذي اعتُبر، في كتاب **مقام الحرف في اللاشعور**، محلاً للكلام ـ [أن يكون] طريقةً، لا أقول لعلمنة إله الأولين، وإنما لطرده؛ وعلى كل حال، فهناك من هنأني على كوني وُفِّقت، بإحدى حلقات التدريس الأخيرة، في ادعائي أن الإله غير موجود؛ طبعاً، إنهم سمعوا [ما سمعوه]، ولكن، ويا للأسف! [...] ما فهموه اعتراه شيء من التسرع».

---

(35) لقد أفردنا الباب الثاني لبيان الاستمتاع عند التحليليين والباب الثالث لنقد آرائهم فيه، فليُرجَع إليهما.

وأضاف قائلاً:

«وها أنا اليوم سوف أبيّن لكم، بالأخرى، على أي وجه يوجد إلهُ الأولين هذا؛ إنه يوجد على وجه قد لا يُعجب الجميع، ولاسيما رجال اللاهوت الذين هم - كما قلت ذلك منذ زمن طويل - أكثر استغناء مني عن وجوده؛ ولسوء حظي، لست في نفس الوضع تماماً، لأني منشغل بالآخَر [آ]؛ هذا الآخر، متى لم يكن منه إلا واحد، فإنه يجب أن تكون له علاقة بما يتجلى من الجنس الآخر»[36].

ثم يوضِّح، في موضع آخر، كيف أن هذا التجلي للمرأة هو ذو طبيعة استمتاعية، قائلاً:

«إن آ [أي الألف الكبيرة] مشطوبةٌ عندنا، طبعاً؛ وهذا لا يعني أنه يكفي أن نشطبها كي لا يوجد منها شيء؛ فإني إذا كنت لا أدل [بالصيغة] S(A̸) [أو دا(آ̸)] على شيء آخر سوى متعة المرأة، فذلك، بالتأكيد، لأني هنا أسجل أن الإله [لازال مقيما]، ولم يَخرج بعد»[37].

فالحاصل إذن هو أن علاقة المرأة بهذا الآخَر تتسم بالخصوصية، إذ أنها، وإن شاركت الرجل في متعته الجنسية، فقد اختصت بمتعة ثانية مغايرة تجمعها بالآخَر من حيث هو آخَر بالمطلق، بحيث يكون استمتاعها من تمتيعه، ويكون بقاؤه ببقاء استمتاعها، فيلزم أن الإله هو بمثابة وجه الآخَر الذي تتعلق به متعة المرأة الخاصة.

وعلى الجملة، فإن الإله، عند «لاكان»، ذو وجهين يتأسسان على نفيين مختلفين: أحدهما وجه استثنائي بُني على قول الأب البدائي: «لا للخصاء»، مستأثراً بالاستمتاع بكل نساء العصبة التي يسودها، ومورّثاً للذكور من أولاده وصف المجموعة المتسقة؛ والثاني وجه استمتاعي بُني

(36) LACAN, Séminaire XX, Encore: p. 65.

(37) نفس المصدر، ص 78.

على قول إله موسى: «لا للاسم»، فاتحاً للمرأة باب الاستمتاع الخاص بها والذي له تعلق بهذا الوجه الآخَر للإله.

وينفي «لاكان» أن يلزم من ادعاء هذا الازدواج في الألوهية القول بوجود إلهين، ولا أن يلزم منه ثبوت الوحدانية، إذ يقول:

«لِمَ لا نؤول وجهاً للآخر [آ]، أي وجه الإله، بأنه يستند إلى المتعة الأنثوية؟ [...] ولما كانت تندرج هنا [أي في الآخَر] أيضاً وظيفة الأب من حيث إنها هي التي تنهض بالخصي، تبيّن لنا أن هذا لا يؤدي إلى وجود إلهين، ولا أنه يؤدي إلى وجود إله واحد»[38].

4.2. الإله اللاشعوري

ذهب «لاكان» في إنكار الوجود الإلهي إلى أبعد مما ذهب إليه الفلاسفة القائلون بـ«موت الإله»؛ فقد جعل هؤلاء من هذا الموت حدثاً تاريخياً فاصلاً قد لا يَخُصُّ به بعضُهم زمن الحداثة، بل يردُّه إلى زمن قبله إلى حد أن يصعد به إلى «مقتل» المسيح، وقد تَجسَّد فيه الإله، تكفيراً عن الخطيئة الأولى، بل تكفيراً عن ذنوب البشر جميعاً؛ وحتى أولئك الذين لم يصعدوا بدعوى «موت الإله» إلى هذا المقتل المزعوم، لم يكونوا ليتجرؤوا على مثل هذا القول بشأن الحداثة، بل لم يكن ليقع في خاطرهم وهم هذا الموت لولا انغراس معتقد قتل المسيح في نفوسهم، على إلحادهم، بالإضافة إلى ما توارثوه عن ثقافة اليونان من تقاتل الآلهة فيما بينهم؛ ولا غرو، والحال هذه، أن ينسب «لاكان»، مقتفيا أثر «هيغل»، إلى الدين المسيحي، من جهة هذا المعتقد، نوعاً من الدعوة إلى الإلحاد.

وإذا كان الفلاسفة ما بعد الدهرانيين قد أقروا موت الإله باعتباره

---

(38) نفس المصدر، 71.

حدثاً تاريخياً، فقد أراد «لاكان» أن يتعدى بهذا الموت نطاق التاريخ، لأن التاريخ يبقى أمراً عرضياً؛ فالحدث التاريخي، مهما عظم شأنه، قد يُنسى أو يُمحى، فلا يبقى من ذكرى هذا الموت شيء؛ لذلك، سعى «لاكان» إلى أن يجعل موت الإله عنصراً منطوياً في البنية النفسية، يتحدّد فيها أساساً بلغة الإنسان ولا شعوره؛ إذ يقول في كتابه: أربعة مفاهيم أساسية للتحليل النفسي:

«إن الصيغة الحقيقية للإلحاد ليست أن الإله مات [...]، إن الصيغة الحقيقية للإلحاد هي أن الإله لاشعوري[39]».

وأخذ على «فرويد» كونه لم يرتق إلى هذه الرتبة، مِما جعله يُبقي على وجود الإله، ولو أنه سلم بقتله، بانياً عليه الوظيفة الأبوية؛ فيقول:

«حتى وإن كان «فرويد» قد بنى أصل وظيفة الأب على قتله، فإنه [ظل] يحافظ عليه».

فيتبيّن أن مقصود «لاكان» بـ«اللاشعور» هنا ليس مجرد عدم الشعور بمعنى «الغفلة»، وإنما اللاشعور الذي اكتشفه «فرويد»؛ وقد سلك «لاكان» في تعريفه له طورين اثنين: طور تأثير «اللغة بالمعنى العام» وطور تأثير «لسان الأم»؛ فقد حدَّ اللاشعور، في البداية، بكونه مبنياً بناء اللغة، على أساس أن اللغة نسق تنضبط تراكيبه بقوانين خاصة، وذلك إبّان تأثره بالبنيوية اللسانية؛ وانتهي إلى تعريفه بكونه كثرة غير منسقة ولا متسقه من العناصر والفروق اللفظية التي هي أقرب إلى الثغثغة منها إلى القول، وإلى المتعة منها إلى الإفادة، والتي تجد موادّها وأسبابها في اللسان الذي تخاطب به الأم ولدها الرضيع؛ وخصّ هذه الكثرة اللفظية الأصلية غير المبنية والملتبسة باسم «Lalangue»، واصلاً بين أداة التعريف المؤنثة

---

(39) عبارة «لاكان» هي:

«La véritable formule de l'athéisme n'est pas que Dieu est mort [...], c'est que Dieu est inconsistent».

«La» (= ال) التي تكون في اللغات ذات الأصل اللاتيني مفصولة عن الاسم الذي تدخل عليه وبين كلمة «Langue» (= لسان)، وذلك للتركيز على الجانب الصوتي لهذا التلفظ الأول؛ ونضع له مقابلاً عربياً مشتقاً بطريق المزج بين اللفظتين: «اللسان» و«الأم»، وهو «اللسام».

وهكذا، يكون «اللسام» عبارة عن الأصل الذي اشتُقّ منه، بعملية تجريدية، نسق اللغة؛ فاللغة ترجع إلى كونها بنية من القوانين المجردة التي تتولى ضبط اللسام باعتباره خِلْواً من القانون؛ والظاهر أن الوجود اللاشعوري الذي يصف به «لاكان» الإله أقرب إلى الارتباط بلاشعور «اللسام» منه إلى الارتباط بـ«لاشعور اللغة».

وحتى يُبيّن «لاكان» مراده بهذا الوجود اللاشعوري للإله، يقتبس من الفيلسوف الألماني «هيدغر» طريقته في تقسيم لفظة «Existenz» (= الوجود) إلى جزأين: «Ek» (= خارج) و«Sistenz» (= وقوع أو حدوث)، قاصداً به التركيز على معنى «التحقق في الخارج»، فيقسِّم اللفظ الفرنسي المقابل: «existence» إلى «ex» و«sistence»، فيكتبه، هو أيضاً، على الصورة التالية: «ex-sistence»، لكن يقصد به غير ما يقصده «هيدغر»، إذ أن الفعل من الاسم « sistence»، وهو: «sistere»، يفيد معنيين: أحدهما، «وُضِع في مكان ما» أو قل «انوضع» (مكانياً)، وهو المعنى الذي يبدو أنه أخذ باهتمام «هيدغر»؛ والثاني «سنَد أو «أسند»، وهو المعنى الذي ارتضاه «لاكان»، فحمل كلمة «ex-sistence» على معنى «الإسناد من الخارج»؛ وشتان بين المفهومين: «التحقق في الخارج» و«الإسناد من الخارج».

فالمفهوم «الهيدغري» مفهوم «أنطولوجي»، إذ يجعل ماهية الإنسان قائمة، أصلاً، في الخروج من الذات، محققاً لاختياراته وإمكاناته الوجودية كما لو أنه يتقدم على ذاته[40]، وقد نسميه بـ «الوجود في الخارج» أو حتى

---

(40) يقول هيدغر .Être et Temps, §9; «L'essence du Dasein réside dans son existence»

«الوجود الخارجي الإطلاقي»، وفيه إشارة إلى أن صفة «الخارج» لا تتعلق إلا بالموجود وحده لا تتعداه إلى غيره؛ بينما المفهوم «اللاكاني» مفهوم «طوبولوجي»، إذ أن هذا الخروج الوجودي يتخذ صورة علاقة بين الشيء الخارج إلى الوجود والشيء الخارج عنه، فتعود فائدته على الشيء الخارج عنه بالقدر الذي تعود به على الشيء الخارج، بل ربما تزيد عن هذ القدر؛ وهكذا، يصير مدلول اسم الفاعل «ex-sistent» أنه عبارة عن الشيء الذي يُسند شيئاً آخرَ غيره ببقائه خارج هذا الشيء الآخَر؛ ويتجلى هذا الإسناد في كون هذا الآخَر يُحصّل، بفضل الشيء الخارج، ما سبق أن أشرنا إليه، وهو «الاتساق»؛ فخروج الشيء الموجود شرط في اتساق ما خرج عنه[41]، وقد نسمي هذا الخروج الذي يتعدى أثره إلى غير الشيء الخارج إلى الوجود بـ «الوجود مِن خارج» أو «الوجود الخارجي الإضافي»، وفيه إشارة إلى تعلقه بما سوى الموجود.

وعلى هذا، فإذا قال «لاكان»: "Dieu ex-siste" (= الإله موجود من خارج)، فليس مراده ألبتة أن يكون الإله مفارقاً أو منزهاً، وإنما أن يظل مقصياً أو مصروفاً، بحيث يغدو هذا الإقصاء علة وجود الاتساق في الشيء الذي خرج عنه الإله؛ ويوضّح «لاكان» ذلك في العقدة «البورومية» التي تُمثّل تقاطع الأبعاد النفسية الثلاثة: الخيالي والرمزي والواقعي؛ وسيأتي الكلام فيها مبسوطاً في الفصل السابع؛ وبهذا الصدد، يقول:

---

(41) الملاحظ أن «لاكان» يستعمل الفعل: «consister» الذي هو، في الأصل، فعل متعدّ، إذ تتم تعديته بالحروف: «dans» (= في) أو «en» (= مِن) أو «à» (= إلى) استعمالَ الفعل اللازم، أي بحذف الحروف المذكورة، راجعاً بمدلوله إلى أصله اللاتيني الذي يفيد «الوجود في محل» أو الوضع في مكان»؛ ويمكن أن نقسّم الاسم «consistence» على النحو الذي تم به تقسيم «ek-sistence»، بحيث نكتبه على هذا النحو: «con-sistence»، مع العلم بأن الأداة السابقة: «con» تفيد، لغة، معنى «مع» كما أن أداة «ek» تفيد معنى «خارج»؛ وقد أدى هذا التقسيم إلى اشتقاق «لاكان» للفعل «sister» فيلزم أن الاتساق عبارة عن وضع عناصر بعضها مع بعض، بحيث ينزل هذا الوضع المكاني منزلة الوجود المنطقي بالنسبة للأبعاد النفسية الثلاثة.

«الإله موجود (لا في السماء، [وإنما] في عقدة البنية)، إنه الوجود بامتياز (الوجود هو ما يعطي الفسحة [للبعد] الواقعي في العقدة)، إنه الكبت بشخصه، بل إنه الشخص المفترَض للكبت[42]».

ولما كان هذا الوجود الخارجي للإله لا ينفك يُسند بنية الذات من داخلها، استحق أن يختص بوصف يفيد هذا التداخل بين الخارج والداخل، وصفٍ اخترع له «لاكان» مصطلحاً، وهو: «extime»، قياسا على «intime» (= حَميم)؛ وقد نضع له مقابلاً عربياً على نفس النحو، وذلك بأن نستبدل بحرفي «الحاء والميم» في لفظ «حميم» حرفي الخاء والراء من لفظ «خارج»، فيكون هذا المقابل هو: «خَريم»، جامعاً بين التقارب الصوتي مع الأصل الفرنسي وإفادته معنى «الخَرم» الذي هو «الثقب»؛ وحينئذ، يصير القول: «الإله لاشعوري» مطابقاً في معناه للقول: «الإله خريم»؛ ومجمل هذا المعنى أن الإله عبارة عن ثغرة داخل بنية الذات لا تقبل التمثل كالبعد الخيالي من هذه البنية، ولا تقبل التعقل كالبعد الرمزي منها، فيلزم أن ينتمي الإله إلى البعد الواقعي من بنية الذات.

5.2. الإله الافتراضي

نستخدم التركيب النعتي: «الإله الافتراضي»، اختصاراً لعبارة «لاكان» «Le sujet supposé savoir»، إذ مقابلها التحصيلي هو: «الذات المفترَض أنها تعلم»، ومقابلها التوصيلي: «الذات التي نفترض أنها تحيط علماً بالأشياء»؛ أما مقابلها التأصيلي، فهو: «العليم»، بناء على قول «لاكان»: «الذات التي نفترض أنها تحيط علماً بالأشياء [هي] الإله نفسه، متى دعوناها بالاسم الذي دعاها به «باسكال»[43]؛ ومقصود «باسكال» بهذا الاسم هو، بالذات، «إله الفلاسفة والعلماء»، أو قل «إله العقل» أو «إله

(42) انظر: LACAN, le séminaire RSI, le 17 décembre 1974.

(43) LACAN, "la méprise du sujet supposé savoir", Scilicet nº1, p. 31-41.

النظر»؛ إذ يفرق «باسكال» بين هذا الإله وبين «إله إبراهيم وإسحاق ويعقوب» الذي يعدُّه الإله الحقيقي أو قل «إله الإيمان» أو «إله الوجدان»، ويخصه «لاكان» بتسمية «اسم الإله»؛ وبناء على هذه التفرقة، يرى «لاكان» أن المراد بالقول: «ذات يُفترض أنها عالمة بما لا نعلم» هو تحصيل ضمان كامل للحقيقة على طريقة «ديكارت» أو تحصيل معقولية شاملة في الوجود على طريقة «هيغل»؛ لكن هذا القول تترتب عليه نتيجتان يعترض عليهما «لاكان»:

إحداهما أن هناك علماً مطلقاً، أي علماً يعرف، ويعرف أنه يعرف، محيطاً بكل شيء، بل محيطاً بإحاطته نفسها؛ فاجتهد «لاكان» في بيان أن هذه الإحاطة لا تتأتى لأي ذات مفترضة، فتكون هذه الذات، بلفظه، ذاتاً «مثقوبة» كما اجتهد في بيان أن العلم لا يُحصِّل أبداً تمامه[44]، فيكون هذا العلم، بلفظه، علماً «منفغراً»؛ واستند، في إبراز «الانثقاب» في الذات و«الانفغار» في العلم، إلى مفارقات مجموعاتية ومنطقية معلومة كتلك التي خاض فيها المنطقي الإنجليزي «برتراند راسل»[45]، والتي تدور حول ما إذا كانت مجموعة كل المجموعات التي لا تتضمن ذاتها تتضمن ذاتها أم لا تتضمنها؟ فإن فرضنا أنها تتضمنها، لزم أنها لا تتضمنها؛ وإن فرضنا أنها لا تتضمنها، لزم أنها تتضمنها[46]؛ ولا شك أن «لاكان» أفاد في هذا أيضاً من المسائل التي عُرفت باسم «حدود الأنساق» كالتي تَوصَّل إليها الرياضي ذي الأصل النمساوي «كورت غودل»[47] والتي تُقرِّر بأن النسق لا تكفي أدواته في البرهان على اتساقه ـ أي عدم تناقضه ـ ولا هو يكفي في الإحاطة بحقائق النموذج الذي صيغ من أجله[48].

(44) LACAN, D'un Autre à l'autre: p. 56-61.

(45) Bertrand RUSSELL.

(46) PORGE, Les Nom-du-père: pp. 117- 125, 177-218.

(47) Kurt GODEL

(48) انظر كتابنا: العمل الديني وتجديد العقل.

والنتيجة الثانية، أن وجود العلم يتقدّم على وجود طلبه واكتشافه، فيكون الوجود السابق للعلم هو العلة في إمكان تحصليه أو تحقيقه؛ فذهب «لاكان» إلى أن كبار العقلاء والعلماء غلب هذا التصور عليهم، بل إن أعلاماً منهم أبدوا حاجتهم إليه وبنوا عليه نظرياتهم، ذاكراً منهم أسماء «غاليليو» و«كبلر» و«نيوتن» و«ديكارت» و«ليبنتس» و«هيغل» و«أينشتاين»[49]؛ إلا أن هذا التصور، في رأيه، مردود، وذلك لأن الخصائص التي تُميز بنية المعرفة، كما تتجلى في الممارسات العلمية الحديثة، توجب بأن يقوم وجود العلم في عملية اختراعه، ولا وجود له قبل هذا الاختراع؛ وإذا بطَل وجود علم يسبق اختراعه، بَطل وجود حامل لهذا العلم السابق؛ وحينئذ، ينتج أن الذات المفترض أنها تعلم ما لم نعلم بعد ـ أي إله الفلاسفة والعلماء ـ أو، باصطلاحنا، أن «الإله العليم الافتراضي» لا وجود له.

ولا يلزم من هذا أن مبدأ انتفاء العلم السابق ينقُض ـ أو إن شئت قلت يُناقض ـ وضعَ اللاشعور لدى المتكلم؛ صحيح أن اللاشعور عبارة عن معرفة تقوم في باطن المتكلم غير معلومة له، بل إنها تتضمن من العلم بأحواله النفسية أكثر مما يعلم هو عنها؛ لكن يبقى أن المتكلم لا يعود إلى نفسه من ذاته، لكي يعرف ما خفي عنه من هذه الأحوال، وإنما يتجه، في طلب هذه المعرفة، إلى غيره، مُوثِّقاً علاقته به كأنما هو المحلّ الذي يحل فيه لا شعوره؛ وهذا، بالذات، شأن العلاقة التحليلية العلاجية المعروفة باسم «النقلة»، إذ تجعل المريض يفترض أن التحليلي الذي يعالجه يملك من المعرفة عنه ما لا يملك، متوسِّلاً بما يفترض أنه يملكه في الوصول إلى ما يجهل هو عن نفسه.

والواقع أن هذا العلاج لا يمكن أن يبلغ نهايته، حتى يهبِط التحليلي

---

(49) LACAN, D'un Autre à l'autre: pp. 280-281.

من المقام الذي وضعه فيه المريض، وذلك بأن يتوصَّل المريض بنفسه إلى شيء من معرفته اللاشعورية، مدركاً أن معالجه لم يكن بمقدوره أن يجيبه عن طلبه، ولا أن يمده بهذه المعرفة؛ يترتب على هذا أن حالة اللاشعور، وإن اقتضت وجود علم سابق، فإنها تقتضي نفي وجود ذات تحمل هذا العلم؛ فاللاشعور، ولو أنه معرفة، فلا ذاتَ تعرفه.

وبناء على ما تقدم، يتبين أن «لاكان» أنكر وجود «العليم» من جانبين اثنين: أحدهما جانب المعرفة العلمية السابقة، بحيث لا وجود لإله افتراضي يملكها، لأنها غير موجودة أصلاً؛ والثاني جانب المعرفة اللاشعورية، بحيث لا وجود لإله افتراضي يملكها، لأنها غير معلومة أصلاً؛ ويلخص ذلك قوله:

«إن «الذات المفترَض علمها» هي الإله، وهذا كل ما في الأمر [...]، إن الإلحاد الحقيقي، [أي] الوحيد الذي يستحق هذا الاسم، هو الذي يطرح «الذات المفترض علمها» [على بساط] المناقشة»[50].

6.2. الإله القولي

لقد ادعى «لاكان» بأن الحقيقة تقال، لكنها لا تقال إلا نصف قول؛ وبنى هذه الصفة القولية للحقيقة على كون الحقيقة تتخذ الآخَر الكبير محلاً لها، ثم زاد على ذلك درجة، فبنى، على قولية الحقيقة، دعواه بأن بين «القول» و«الإله» من الصلة ما لا ينقطع أبداً؛ وتوضيح ذلك أن ما تقوله، ولو قل شأنه، يجعلك تفترض، من وراء قولك له، الآخَر الكبير، أي الإله؛ فحيثما وُجد القول، فثمة الإله، بحيث يكون ما يسميه «الوجود الخارجي للإله»، بمعنى الوجود الخارجي الإضافي، متعلقاً بوجود القول؛ وبهذا الصدد، يقول:

---

(50) نفس المصدر، ص 281.

«إن الآخَر [الكبير]، الآخَر باعتباره محل الحقيقة هو المكان الوحيد [...] الذي يمكن أن نسنده للفظ الكائن الإلهي، [أو قل] الإله، حتى ندعوه باسمه؛ الإله هو، على التعيين، المحل [...] الذي يَحل فيه الإله [...] والقول؛ وبأقل القليل، يصنع القول الإله؛ وطالما أن شيئاً ما يقال، تبقى فرضية الإله قائمة [...]؛ ومن المستحيل أن تقول أي شيء، كائناً ما كان، دون أن تجعله [أي الإله]، على الفور، يتخذ صورة الآخَر [الكبير]»(51).

وحتى يُبرز «لاكان» قوة هذه الصلة بين «فعل القول» و«افتراض الألوهية» وضع للإله اسماً جديداً هو عبارة عن تركيب مزجي غريب، وهو «Dieure»، ويتضمَّن هذا الاسم حرف الدال المكسورة: «di» المشتركة بين «dire» (= قول) و«dieu» (= إله)؛ وقد ارتأينا أن نضع لهذا الإله القولي مقابلاً عربياً مأخوذاً من اسم الفاعل من القول ـ أي القائل ـ مع مد الهمزة المكسورة، وهو: «القائيل»، فجعلناه، بهذا المد، يتضمن مقطعاً أشبه بلفظ: «إيل» الذي يدل، في الآرامية والعبرية، على اسم الإله كما في اسم «جبرائيل» أو اسم «ميكائيل»؛ ويتكرر ذكر هذا المصطلح الغريب أربع مرات عند «لاكان» في الفقرة التي يُبين فيها مدلوله، شاهداً على تَمسّكه به، وذلك كالتالي:

«أما «ديكارت»، فلم ينخدع: **الإله إنما هو القول**؛ إذ يتبيّن تبيناً كاملاً أن الـ«قائيل» («Dieure») هو الذي يوجِد الحقيقة، ويَبُت في أمرها بحسب رغبته؛ ويكفي مثلي «قائيلا»، إنها الحقيقة، لا مفر منها؛ وإذا خدعني القائيل، فهذا أمر مؤسف، إنها الحقيقة بقرار من القائيل»(52).

ولا يخفى أن المقصود هنا بـ«الإله القولي» أو «القائيل» ليس إله

(51) LACAN, Encore:pp. 44-45.

(52) انظر: LACAN, la troisième 1974, p. 5

التوراة الخصوصي الذي كلم موسى، وإنما الإله التجريدي الذي دعا إليه الفلاسفة والعلماء؛ وقد أومأنا فيما سبق إلى أن هذا الإله إنما هو الذات التي يُفترض سابقُ علمها بما سوف يتوصلون إليه من معارف وحقائق، حتى ولو كانوا لا يؤمنون بوجود هذه الذات؛ ذلك لأن الافتراض اللاشعوري للإله شيء، والإيمان الشعوري به شيء آخر؛ فقد ينكر الواحد من هؤلاء الفلاسفة والعلماء وجود الإله؛ ومع ذلك، يستمر يمارس أبحاثه، مفترضا لهذا الوجود من حيث لا يشعر؛ لذا، تحدَّى «لاكان» أمثال هؤلاء أن يكونوا غير عاملين بهذا الافتراض، إذ أنه قادر على أن يثبت أنهم لا يزالون يؤمنون، زاعماً أنه لا يمكن التخلص من الإيمان الخفي بهذا الإله الافتراضي إلا بواسطة المعالجة التحليلية، لأن هذا الإله، كما رأينا من قبل، لا وجود لسابق علمه، ناهيك عن وجوده.

7.2. الإله المسمِّي (بكسر الميم المشددة)

لم يكتف «لاكان» بأن يبني ادعاءه أن «الحقيقة قول» على ادعائه أن «الآخر محل»، ثم أن يبني ادعاءه أن «الإله قول» على قولية الحقيقة، بل جعل لهذا القول الإلهي ميزة خاصة، وهذه الميزة هي التسمية، منتقلا من «اسم الإله» - أي الإله الذي يحمل اسما - إلى «إله الاسم» - أي الإله الذي يضع لغيره الأسماء؛ فقد اعتبر أن الوظيفة الأساسية للإله هي أن يسمي الأشياء ويُعلِّم الكائن المتكلم أو «الكالم» أن يضع اسماً لكل شيء؛ وعمدتُه في القول بالتسمية هو، بالطبع، ما جاء في التوراة من أن الإله خلق الحيوانات كلها وأحضرها للإنسان الأول ليرى كيف يسميها[53]، وقد تأول «لاكان» هذا الخبر التوراتي على طريقته المعهودة، قائلاً: «إنه من

(53) جاء في سفر التكوين 2، 19: «وكان الله قد كوَّن من الأرض كل الوحوش وكل طيور السماء وأحضرها إلى الإنسان ليرى ماذا يسميها؛ فالاسم الذي أطلقه الإنسان على كل كائن حي صار هو اسم ذلك الكائن؛ فأطلق الإنسان أسماء على كل البهائم وطيور السماء والوحوش».

الواضح أن الإنسان هو الذي اخترع اللغة، مبتدئا بالتسمية»[54]، ولو أنه يعود، فيقول، في موضع آخر، بأن الإله أراد أن يرى كيف يسمّي الإنسان الأشياء، حتى يجعله يستظهر ما علّمه إياه؛ مِما يُشعِر بأنه يذهب إلى أن الإله يستأثر وحده بسلطان التسمية؛ أما الإنسان، فليس له منها إلا القدرة على حفظها.

والثابت أن التسمية، عنده، غير الإبلاغ أو التبليغ، لأن الإبلاغ وظيفة تقف عند حد الربط بين الدوال والمدلولات، أي بين الرمزي والخيالي، بينما التسمية تتعدى ذلك إلى الارتباط بالواقعي، فتكون عبارة عن فعل قولي ينزل منزلة الحدث المتميز الذي له رتبة «الوجود من خارج» أو «الوجود الخارجي الإضافي»، قائما بدور الربط بين الأبعاد النفسية الثلاثة بعضها ببعض: الخيالي والرمزي والواقعي أو، باصطلاحه، دور «عقدها فيما بينها»[55]؛ وبهذا، تنهض التسميةُ بصنع الوجود الإنساني، مِما جعل «لا كان» يكتب الفعل «nommer» (= سمَّى) بصورة تحيل على مدلول الإنسان، وهي: «n'hommer».

ثم يعمد «لا كان» إلى دمج معاني «اسم الأب» فيما بينها في اسم واحد، واصفاً «اسم الأب» بكونه «اسم اسم الاسم»، ثلاثاً؛ وهذا الاسم المثلَّث يحيل على طبقات الاسم الثلاث الآتية، إحداها اسم الأب المسمَّى (بفتح الميم المشددة)، أي الاسم الذي يحمله الأب، والذي تناديه به الأم، ويشير إلى تعلُّق شهوتها به؛ والثانية اسم الأب المسمِّي (بكسر الميم المشددة)، والمقصود الاسم الذي يسمّي به الأب غيره؛ والثالثة اسم الأب المجيب، أي الاسم الذي يجيب به الأب عن السؤال المتعلق باسمه الدال على ذاته كما هو اسم الذات الإلهية الذي سأل عنه موسى؛ وليس في

---

(54) انظر: LACAN, Congrès de Montpellier, novembre 1973.

(55) مقابله الفرنسي: Le nouage.

مقدور أي أب أن يجيب عن هذا السؤال، فينشأ من ذلك ثقب ينزل منزلة ما هو مستحيل من الأب الرمزي، علماً بأن «لاكان» يطلق على هذا المستحيل اسم «Le réel» (= الواقعي).

وهكذا، ينتقل «لاكان» من وحدة «اسم الأب» إلى كثرته، متحدثاً عن «أسماء الأب»؛ والسبب في ذلك أنه يلح على فصل «اسم الأب» عن «الأب» الموجود في الواقع، مسندا إلى هذا الاسم مختلف وظائف الأب وزيادة، بل يقرر أنه يمدُّ الأب بحق الأبوة وبالمشروعية التي يحتاجها؛ وإذا كان «لاكان» قد حصر، في هذا السياق، عدد أسماء الأب في ثلاثة، فلأنه يضع نصب عينيه العقدة «البُورُومية»؛ وقد ذكرنا أن هذه العقدة عبارة عن بنية تتكون من ثلاث دوائر متعلق بعضها ببعض، كل دائرة ترمز إلى واحدة من المقولات الثلاث المحدّدة لبنية الذات، وهي: «الرمزي» و«الخيالي» و«الواقعي»؛ وحينئذ، لا عجب أن يُنزل «لاكان» كل مقولة من هذه المقولات منزلة اسم الأب، مكوّناً ثلاثة «أسماءَ أب» تنهض كلها بوظيفة التسمية، بحيث تصير متكافئة فيما بينها، إذ تتصف جميعها بخصائص أساسية ثلاث هي: «الوجود» (أي الوجود من خارج) و«الاتساق» (أي التجانس أو عدم التناقض) و«الانثقاب» (أو قل الانخرام)، فيجوز أن تتبادل مواقعها فيما بينها؛ وفي هذا السياق، يقول «لاكان»:

«إن الرمزي والخيالي والواقعي هي، في رأيي [...]، أسماء الأب، أي الأسماء الأولى من حيث إنها تسمّي شيئاً كما تدل على ذلك التوراة بصدد ذلك الشيء الخارق الذي دُعي بـ«الأب»، فإن الزمن الأول للخيال الإنساني الذي هو الإله كان مخصَّصاً لإطلاق اسم على شيء يستحق الاهتمام به، أي [إطلاق] اسم على كل واحد من الحيوانات»(56).

غير أن «لاكان» لم يركن إلى هذا التكافؤ بين دوائر العقدة بصفة

---

(56) LACAN, RSI, pp. 104-105.

نهائية، بل ما لبث أن أضاف إليها دائرة رابعة تتجاوز هذا التكافؤ الأول، وهي التي وضع لها الاسم المثلث: «اسم اسم الاسم»؛ وبفضل هذه الإضافة الجديدة، تغدو المقولات الثلاث: الرمزي والخيالي والواقعي قابلة للتمايز فيما بينها بحسب اقترانها مثنى مثنى.

ولما كان اسم الإله هو، بحسب «لاكان»، الأصل في إطلاق اسم الأب، لزم أن يكون كذلك الأصلَ في الاسم المثلث الموصوف به اسم الأب، «أي اسم اسم الاسم»؛ فاسم الإله أوْلى بهذا الاسم المثلّث من غيره؛ لذلك، لا بد أن يتضمن، هو الآخر، المستويات الاسمية الثلاثة: أولها اسم الإله المسمَّى (بفتح الميم المشددة)، أي الاسم أو الأسماء التي يدعى بها والتي يعتبرها «لاكان» أسماء صفات مثل الأسماء المنصوص عليها في التوراة: «إيل» (= إله) أو «شيم» (= الاسم) أو «أدوناي» (= الرب) أو «الشاداي» (= القوي)؛ والثاني، اسم الإله المسمِّي (بكسر الميم المشددة)، أي الاسم أو الأسماء التي يسمي به الإله الموجودات؛ والثالث، اسم الإله المجيب، أي الاسم الذي أجاب به الإله عن سؤال موسى له عن اسمه الدال على ذاته، وهو: «أنا ما أنا»، والذي تأوَّله «لاكان» بأنه يدل على امتناع الإله عن ذكر اسمه، محدثاً ثقباً، بل فراغاً في الألوهية، إلا أنه ثقب، كما يزعم «لاكان»، تخرج منه الأسماء بما فيها اسم الإله.

3. نقد إنكار شاهدية الاسم الإلهي

لقد تقدم أن أهل التحليل النفسي لا ينكرون آمرية الإله كما ينكرها أهل الفلسفة من معاصريهم، ولو أنهم سلكوا في فهمها طريقاً خاصاً، ذلك أنهم لا يرون لهذه الآمرية فعلاً ولا أثراً إلا بعد حصول موت الإله الأب وإن اختلفوا في تحديد هذا الموت، نوعاً وأجَلاً؛ فإذا كان «فرويد» قد جعل هذا الموت يتخذ صورة القتل الجماعي للأب البدائي في زمن غابر، فإن «لاكان» تصوَّر هذا الموت واقعاً منذ الأزل، نافياً حصوله في

زمن مخصوص[57]؛ لكن التحليليين ينكرون ما يترتب على آمرية الإله، وهو، بالذات، شاهديته، مع وجود اختلاف بينهم في طبيعة هذا الإنكار؛ فقد وضحنا في الفصل السابق كيف أن «فرويد» ينظر في الألوهية من جهة الذات التي يختص بها الإله، فيلزم أن يكون إنكار «فرويد» للشاهدية عبارة عن إنكار كون الذات الإلهية تتصف بالشاهدية، على الرغم من إقراره باتصافها بالآمرية بعد موتها، بل لولا هذا الموت، لما اضطلعت هذه الآمرية، حسب زعمه، بوظيفتها وبرزت بفاعليتها.

أما «لاكان»، فلم ينظر في الألوهية من جهة الذات الإلهية، وإنما نظر فيها من جهة الاسم الذي يختص به الإله؛ من هنا، يختلف إنكار «لاكان» للشاهدية الإلهية عن إنكار «فرويد» لها؛ فهو ليس إنكاراً لاتصاف الذات الإلهية بالشاهدية، وإنما هو إنكار لاتصاف اسم الإله بها، وإن كان «لاكان» يقر بكون هذا الاسم يتصف بالآمرية كما يقر «فرويد» بكون الذات الإلهية تتصف بها؛ فلنبسط الكلام في هذا الإنكار الخاص بـ«لاكان» لشاهدية الاسم الإلهي.

لا يخفى على ذي بصيرة أن السبب الباعث لـ«لاكان» على ترك اعتبار الذات الإلهية إلى اعتبار الاسم الإلهي هو النظرية اللغوية التي بنى عليها تحليلياته، مستمداً أصولها من اللسانيات البنيوية والرمزيات الإناسية؛ فمن لوازم هذه النظرية أن «**الوجود تختزله اللغة**»، إذ يجوز الاستغناء بمدلولاتها عن أشيائه، بل، أكثر من هذا، يلزم منها أن «**الوجود**، على حد تعبير «لاكان»، **تقتله اللغة**»، إذ يجوز الاستغناء بصورها عن ذواته.

لقد مضى أن الوحدة اللغوية عبارة عن دليل لغوي (أو قل علامة) ينقسم إلى «دال» و«مدلول» في مقابل «المدلول عليه» أو «المسمّى»؛ وكما يمكن أن نستغني بالمدلول عن المدلول عليه الذي هو وحدة وجودية،

---

(57) LACAN, Ethique de la psychanalyse: p. 209.

فكذلك يمكن أن نستغني بالدال وحده عن غيره، مدلولاً كان أو مدلولاً عليه، نظراً لأن شأن الدوال أن تنتظم في بنيات أفقية وعمودية وفق قوانين محددة، فتكون مكتفية بذاتها؛ وقد هَمَّ «لاكان» الدالُّ أكثر مما هَمَّه المدلول، فضلاً عن المسمَّى؛ وحينها، نتبين لِمَ «لاكان» لم يَعْنِه من أمر «الإله» مسماه الذي هو ذاته الغيبية، وإنما عناه اسمه وحده، بل لم يَعْنِه من أمر هذا الاسم عينِه مدلولُه الخفي، وإنما عناه دالُّه الجلِيّ وحده.

1.3. إبطال القول بأن الإله حجب اسمَه عن موسى

يترتب على ما أسلفنا ذكره أن إنكار «لاكان» للشاهدية سوف ينصَبّ على اسم الإله من حيث له صورة الدالّ؛ ويتجلى ذلك بأوضح وجه في تأويله لخطاب الإله لموسى بنصه الوارد في التوراة؛ إذ يرى أن موسى سأل الإله عن اسمه، فكان جواب الإله له بالنفي، إذ لم يكشف له قط عن اسمه؛ نورد على هذا التأويل الاعتراضات الآتية:

1.1.3. الاعتراض على مسلَّمة وحدانية اسم الإله؛ صحيح أن «لاكان» ذكر في درسه المفرد لسنة 1963 أسماء الإله العبرية المنصوص عليها في التوراة، وهي «إيل» (أي الإله)، و«شيم» (أي الاسم)، و«إيلوهيم» (أي الرب) و«الشاداي» (أي القوي)[58]، لكن ظل يعدُّها أسماء صفات، وليس أسماء ذات؛ من هنا، يكون تأويله لجواب الإله قد بُني على مسلَّمة خاصة نسميها «مسلّمة وحدانية الاسم الإلهي»، وتقول «إن للإله اسماً واحداً يدل على ذاته، وهو الذي أبى أن يُعلّمه لموسى، مستأثراً به عنده»؛ وهذا غير مسلَّم عندنا، فلِمَ لا يجوز أن يكون للإله أكثر من اسم واحد يدل على ذاته، منها ما نعلمه ومنها ما لا نعلمه!

فهذا القرآن الكريم يذكُر اسمين صريحين للذات الإلهية هما: «الله»

(58) LACAN, Les noms du père: pp. 90-101.

و«الرحمان» وإن كان بعض المفسرين يحصرون اسم الذات القدسية في اسم الجلالة «الله»، ويصنفون «الرحمان» ضمن أسماء الصفات؛ وحتى أسماء الصفات رفعها القرآن إلى رتبة أسماء الذات، واصفاً لها بكونها «أسماء الله الحسنى»(59).

ولكن العجب هو أن أحد التحليليين المعاصرين المنسوبين إلى ملَّة الإسلام، وهو فتحي بنسلامة، يحذو حذو أساتذته الغربيين، على رأسهم «لاكان»، في إنكار العِلْم باسم الذات الإلهية، فيُنكر أن يكون اسم «الله» عَلَماً على الذات الإلهية(60)، محتجاً، لذلك، بأن هذا الاسم نشأ من إدخال «ال» التعريف على كلمة «إله» التي تفيد معنى «المعبود» مع حصول إدغام حُذفت، بموجبه، الألف المهموزة المكسورة؛ فحتى لو صحَّ هذا التركيب المدغوم، وكان الأصلُ في اسم «الله» هو لفظ «الإله»، فإن ذلك لا يمنع من أن يكون هذا التركيب عَلَما على الذات القدسية، لأنها، هي وحدها، تنزل رتبة الألوهية، فلا إله إلا الله؛ ويجوز أن نتصور تركيباً آخر لاسم «الله» من غير أن يرتفع عنه وصف «العَلَمية»، إذ الاسم الدال على الذات هو الذي يختص بها دون سواها؛ وليس، في هذا التركيب الآخر، إدغام كأن ندخل «ال» التعريف على لفظة «له» التي تفيد الملكية، ومعلوم أنه لا أحق بها من الله، فيكون معنى هذا الاسم هو «المالك بحق»؛ وسوف نأتي بمزيد الأدلة على فساد هذا الادعاء فيما يُستقبل من اعتراضات على إنكار «لاكان» لشاهدية اسم الإله.

والحال أن إنكار التحليليين الغربيين لاسم الذات الإلهية يرجع إلى أسباب مختلفة تخص مجالهم التداولي وليس لها أي أساس في مجال

(59) تدبَّر الآية القرآنية: ﴿وَلِلَّهِ الأَسْمَاء الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُواْ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَآئِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ﴾، 180 سورة الأعراف.

(60) انظر: Fathi Ben Slama "la psychanalyse et l'Islam", Erès, 2004-2005, n°62: pp. 91-100; Transfiguration du père", Erès, 2004, pp. 93-102; «D'un renoncement au père», Topique, n° 85, 2003-2004.

التداول الإسلامي، نذكر منها سببين عقديين وسببين لغويين.

أما السببان العقديان، فأحدهما أنهم نشأوا في حضن الثقافة اليهودية المسيحية؛ ومعلوم أنهم تلقَّوا، من خلالها، أن الاسم الرباعي للذات الإلهية في التوراة، وهو «يهوه» قد ضاع مدلولُه ونُسيَ نُطقه؛ ولا يبعد أن ما تلقَّوه يجعلهم يجنحون، من حيث يشعرون أو لا يشعرون، إلى القول بأن اسم الإله الدال على ذاته مفقود بالكلية؛ والسبب الثاني أن فكرة «تعدد الآلهة» تهيمن على عقولهم، حتى لدى أولئك الذين يرفعون شعار التوحيد، وذلك لظاهر إيمانهم بمعتقد التثليث ولبالغ تأثرهم بالثقافة اليونانية اللاتينية التي تمزج بين الآلهة والبشر كما لو أن أصلهم واحد، حتى إنهم لا يترددون في تشبيه المبدعين بالآلهة، بل في إنزالهم منزلتهم.

وأما السببان اللغويان، فأحدهما أن أغلب الألسن الأوربية لا تُفرّق في النطق بين اسم الجنس الدال على الماهية العامة للألوهية وبين اسم العلم الدال على الهوية الخاصة للإله، وتلجأ إلى التفريق بينهما في الرسم بأن تكتب الحرف الأول من اسم العلم بالحرف التاجي؛ والسبب اللغوي الثاني أن الغالب في أسماء العلم في هذه الألسن أنها لا تفيد مدلولات محددة أو لا تُستحضر معانيها عند استعمالها أو لا تُعتبر هذه المعاني بالمرة كأن هذه الأسماء مجرد علامات موسومة على مسمياتها.

2.1.3. الاعتراض على اختصاص موسى بالجواب الإلهي عن سؤال الهوية؛ ليس صحيحاً أن موسى خصَّه الإله بالتعريف بهويته، وإن كان قد خصَّه بكلامه؛ ذلك أن كل الرسل أُوحي إليهم بمضمون هذا الجواب، مأخوذا منهم الميثاق، حتى يُبلّغوه إلى أقوامهم بألسنتهم، مصداقاً للآية الكريمة: ﴿**وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا يوحى إليه أنه لا إله إلا أنا، فاعبدون**﴾[61]؛ فلو فرضنا أن هذا المضمون، كما يزعم «لاكان»، يتكتَّم

(61) الآية 25، سورة الأنبياء.

على اسم الذات الإلهية، بدليل احتوائه على ضمير المتكلم الذي لا يتحدَّد مسماه إلا سياقياً، لَلزم أن يكون الإله قد أبى أن يُطلِع الرسل جميعاً على اسمه؛ ولا شك أن «لاكان» يجد، في هذه النتيجة العامة، مزيد تأييد لدعواه بأن الألوهية مخرومة، فلم يعد الإله يحجب اسمه عن موسى، بل يحجبه عن الرسل قاطبة، غير أن هذه النتيجة باطلة، وإذا بطلت بطل الفرض الذي جارينا فيه «لاكان» كما سنوضحه في الاعتراض الثالث.

ولما كان «لاكان» يرى أن الإله حجب عن موسى اسمه الدال على ذاته، لكنه لم يحجب عنه كلامه، فقد صار إلى ادعاء دعوى أخرى أشنع من «دعوى حجب اسم الذات»، وهي **«دعوى كشف الجسم»**؛ فقد زعم أن الإله يملك جسماً مادياً، واصفاً إياه بـ«الآخَر الكبير»؛ وحجته في ذلك أنه تكلم من الشجرة التي كانت النار متقدة بها من غير أن تحترق، فهذه الشجرة إنما هي الجسم الذي لبسه الإله[62]؛ وأجاب عن السؤال الذي وضعه على نفسه:

«ما هو هذا الذي له جسم ولا وجود له؟» قائلا: «هو الآخَر الكبير؛ فإذا كنا نؤمن بهذا الآخر الكبير، فإنه يملك جسماً لا يزول عن ماهية الذي قال: «أنا ما أنا»[63].

ويزيد «لاكان» في بيان ما زعمه، فيقول في موضع آخر:

«حتى إله إسرائيل له جسم؛ [...] هذا الجسم هو عمود من النار في الليل وعمود من الدخان في النهار؛ هذا مذكور في الكتاب [أي التوراة]؛ وما يتعلق به الأمر هو، بعبارة أدق، جسمه»[64].

ويبدو أنه خصص للصفة الجسمية لإله التوراة فصلاً كاملاً في سلسلة

(62) LACAN, Des Noms-du-père: pp. 91-92.

(63) LACAN, l'envers de la psychanalyse, Le Seuil: pp. 47-75.

(64) انظر: LACAN, La logique du Fantasme, le 7 Juin 1967.

محاضرات كان من المقرر أن يلقيها في سنة 1963 لولا أنه أوقف دروسه، بسبب خلاف نشأ بينه وبين الجمعية العالمية للتحليل النفسي التي أقصته من هيئة التدريس، طالبة من الجمعية الفرنسية للتحليل النفسي أن توافق على قرارها بإقصائه، وليس هذا مقام الكلام في هذا الخلاف؛ ويقول في سياق التذكير بهذا الحدث:

«نستطيع أن نبرز ما يَدين به نوعٌ من تعالي المادة لِما تذكره الكتب [السماوية] بصورة خفية بطبيعة الحال، بينما تذكر، بكل جلاء، جسمية الإله»[65].

والراجح أن «لاكان»، ولو أنه ادعى الرجوع في قوله بجسدية الإله إلى نصوص التوراة، فإنه اعتمد فيه، بالأساس، معتقد التجسيد المسيحي الذي يجعل من المسيح الابن جسداً للإله الأب؛ مما يدل مرة أخرى على أن تأثير المسيحية ظل نافذاً في إنتاجات أولئك الذين أعلنوا على رؤوس الأشهاد كفرهم بها، فضلاً عن أولئك الذين لا يعلنون كفراً مثل كفرهم.

ولا يخفى ما بين دعويي «لاكان» المذكورتين: «دعوى حجب الاسم» و«دعوى كشف الجسم» من صريح التناقض؛ فالذي يحجب اسمه، فهو بأن يحجب جسمه أوْلى؛ والعكس بالعكس، فالذي يكشف جسمه، فهو بأن يكشف اسمه أوْلى.

3.1.3. إبطال دعوى حجْب الإله لاسمه عن موسى؛ لقد قيل بأن «لاكان» قرأ الكتب المنزلة من ضمنها القرآن الكريم[66]، لكن ما ذهب إليه من أن الإله حجب عن موسى عليه السلام اسمه الدال على ذاته المقدسة يَنمّ عن كونه لم ينتفع بهذه القراءة بما يجعله يقابل بين مختلف نصوص هذه الكتب التي تناولت نفس الأخبار، ويستدل بها على ترجيحه لبعضها

---

(65) LACAN, D'un Autre à l'autre: pp. 67-68.

(66) ANSALDI, L'éthique de la psychanalyse: p. 67.

على غيرها؛ وما ذاك إلا لأنه لم يستطع أن يتخلَّص من آثار ثقافته اليهودية المسيحية، إذ ظلت التوراة مصدره الرئيس، يتأول نصوصها بحسب حاجاته، بل بحسب «أهوائه» التحليلية، هذا بالإضافة إلى أنه كان ينوي أن يبيّن كيف أن مؤسس التحليل النفسي «فرويد»، على نسبه اليهودي، قصُر عن استيعاب خصوصية إله التوراة؛ ولكي نبيِّن بطلان «دعوى حجب الاسم» التي يدعيها، نتدبر إحدى الصيغ التي ورد بها خبر خطاب الله لموسى عليه السلام في القرآن الكريم، وهي آيات ست من سورة طه، ونسميها بـ«آيات حديث موسى»، وهي:

﴿وَهَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى، إِذْ رَأَى نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَّعَلِّي آتِيكُم مِّنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجِدُ عَلَى النَّارِ هُدًى، فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ يَا مُوسَى، إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى، وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَى، إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾(67).

يمكن أن نستخرج من هذه الآيات الكريمات مسائل عدة تقيم الدليل على بطلان دعوى حجب الإله لاسمه عن موسى:

1.3.1.3. المسائل المستنبطة من قوله تعالى: ﴿إني أنا ربك﴾؛ يتضمن هذا الخطاب الإلهي ضمير المتكلم؛ ومعلوم أن هذا الضمير يزيد عن الاسم بكونه يستلزم حضور المسمىَّ نفسه، في حين أن الاسم لا يستلزم هذا الحضور؛ ولم يَرد هذا الضمير في موقع واحد، بل ورد في موقعين متتالين على شكلين مختلفين: أحدهما شكلٌ متصل تَمثّل في «ياء» النسبة لذات المتكلم؛ والآخر شكل منفصل تَمثل في «أنا» الدالة على الذات؛ وليس هذا فحسب، بل أيضاً دخل على ضمير المتكلم المتصل «ي» حرف التوكيد: «إنَّ»، تنبيهاً على تحقُّق ما دخلت عليه، حتى إذا حصَّل

(67) الآيات 9-14، سورة طه.

المخاطَب تمام اليقين بتحقق حضور المتكلم المتعالي بذاته، استحق الاختصاص بنسبته إليه نسبة المربوب المختار إلى الرب الذي اختاره، زيادة في تقريبه والعناية به؛ يترتب على هذا القول الإلهي من المسائل ما يلي:

أ. أن الخطاب الإلهي لموسى خطاب متعال تنزَّل إلى موسى تَنَزُّلاً، حتى صار قريباً منه، في الظاهر، قرب الشجرة التي نودي منها والتي رآها بأم عينه، بل صار، على الحقيقة، أقرب إلى نفسه منه، بحيث لا يتوسط بين المنادي الأسمى، جل جلاله، وبين موسى عليه السلام، أي مَلَك يُبلّغه كلامه ومراده، بل لا يتوسط بينهما أي شيء يُسمعه ما يسمع، حتى كأنه، هو نفسه، سَمْعٌ كله، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وكلم الله موسى تكليماً﴾؛ ولا يخفى أن الكلام المسموع، في هذا المقام الذي أقيم فيه موسى، اصطفاء من الله، يصبح دالا كلُّه على المتكلم المتعالي دلالة اسمه الخاص على ذاته، بدءاً باسم «المتكلم» واسم «المنادي» و«المختار»، وانتهاء باسم «الواحد» واسم «المعبود» واسم «المذكور».

ب. أن الحق سبحانه تَجلَّى لموسى بصفة الشاهدية، إذ أن أحد مقتضياتها هو «الحاضرية»، وقد دل على هذه «الحاضرية» ورود ضمير المتكلم مكرّراً مرتين على صورتين مختلفتين، بحيث يكون هذا التكرير المختلف الصورة، لا مجرد إعادة للتوكيد لمعنى سابق، وإنما تأسيساً لمعنى جديد، وهو أن هذا الحضور الإلهي ليس كمثله حضور، إذ تكون الشاهدية التي تجلى بها الإله لموسى عبارة عن شاهدية الذات؛ والحال أن شاهدية الذات تتضمن شاهدية الاسم، فيلزم أن يكون الحق، سبحانه، بحضوره بذاته الذي كلّم فيه موسى عن قرب، قد حضر معه باسمه الدال على ذاته.

ج. أن موسى عليه السلام قد تعرَّف على شاهدية الذات الإلهية قبل أن يتعرَّف على الآمرية الإلهية، إذ أن الحق أتبعَ كشف حاضريته له بأمرين

كاشفين لهذا الحضور الإلهي، أحدهما، «الأمر بخلع النعلين» الذي ينبه على أن المقام مقام الحضور، وأن المكان تقدّس بفضل هذا الحضور، فيوجب من التعظيم ما يليق بقدسيته؛ والثاني «الأمر بالاستماع إلى الوحي» الذي ينبه على أن المقام مقام الإصغاء بالكلية لوحي ليس كمثله وحي، لا صورة ولا مضموناً، إذ ليس كلاماً منزلاً مع ملك أو مكتوباً في لوح أو مقذوفاً في قلب، وإنما مكالمة الروح للروح في صورة مواجهة غاية في اللطف والرحمة، ونهاية في القرب والنعمة؛ ولا هو كلام اشتمل على حدّ من الحدود قد يُدفع بالشبهة أو يُصرف بعارض قاهر، أو على حكم من الأحكام قد يُعلّق تبدّلُ الأحوال العملَ به أو ينسخه حكمٌ مِثله أو خيرٌ منه، وإنما هو أمر نهاية في الجلالة والأصالة لولاه ما أقيم حدٌّ ولا اعتُبر حكم، ألا وهو توحيد الحق سبحانه! وسوف نبين خصوصية هذا اللقاء التوحيدي فيما يأتي.

وهكذا، فإن الآمرية الإلهية التي تبينها موسى، عليه السلام، في الأمرين الإلهيين الأوَّلين: «خلع النعلين» و«إلقاء السمع»، تختص بكونها تستند إلى الشاهدية الإلهية التي حظي موسى بنظرها إليه واختيارها له؛ فيلزم أن يكون في هذه الآمرية من حضور الذات العلية في الوادي المقدس ما في هذه الشاهدية نفسها، بحيث تنطوي هي، الأخرى، على أسماء دالة على الذات العلية ولو أنها، في ظاهرها، أسماء صفات، بدءاً من الآمر وانتهاء بالناهي.

2.3.1.3. المسائل المستنبطة من قوله تعالى: ﴿إنني أنا الله لا إله إلا أنا﴾؛ يتضمن هذا الخطاب كسابقه ضمير المتكلم، غير أنه يزيد عليه بموقع ثالث لهذا الضمير؛ إذ يحتوي على موقعين اثنين لضمير الفصل: «أنا» وموقعا للضمير المتصل: «ي»؛ وقد دخل، على هذا الضمير الأخير، حرف التوكيد: «إنَّ» كما دخل عليه في الخطاب السابق، مع وجود فارق في هذا بين القولين؛ وهذا الفارق هو وجود حرف «ن» الذي يفصل بين

حرف التوكيد وياء المتكلم والذي يسميه النحاة بـ«نون الوقاية»، لكونه يتحمل الكسرة المناسبة للياء ويقي «إن» هذا الكسر؛ ويختص هذا الخطاب الثاني بكونه يتضمن اسم الجلالة: الله؛ يترتب على هذا القول الإلهي الثاني من المسائل ما يلي:

أ. أن هذا القول نصّ على اسم الجلالة: الله[68]؛ ومعلوم أن هذا الاسم يُعدُّ عَلَما للذات المتعالية، بالغا نهاية العلَمية والاسمية؛ إذ ليس لهذا الاسم نظير في أسماء العلم كلها، فلا يختص بالدلالة على فرد بعينه من بين أفراد الجنس أو النوع شأن كل واحد من هذه الأسماء، إذ ليس من إله إلا الله، فلا جنس ولا نوع؛ كما أنه يقوم بتعيين مسماه بإطلاق لا نهاية له، إذ لا قرينة ولا تجوُّز، إذ لا يُستعمل أبداً، في حق غيره، على سبيل التوسع؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن يكون الإله في خطابه لموسى قد تعرّف له بأخص أسمائه وأعظمها التي تطيق حملها، بفضل مشيئته وحكمته، الآنية البشرية، سمعاً وقولاً، حالاً وفهماً؛ فيا تُرى إذا كان كل لقاء غايتُه التعارف يوجب البدء بمعرفة المتلاقين بعضهم أسماء بعض، فما الظن باللقاء الخاص بين الرب والعبد، فأول ما يتعين على العبد أن يعلمه من أمر ربه هو اسمه الذي جعله علماً على ذاته، إذ هو الأصل الذي تبُنى عليه الرسالة التي يأمره بتبليغها إلى قومه!

ب. أن الحق سبحانه أطلع موسى عليه السلام على أن حضوره معه حضوران اثنان، زيادة في الربط على قلبه وتسكين روعه؛ وبيان ذلك أنه ذكر، في قوله السابق، ضمير الفصل «أنا» مرتين؛ ويحتمل الموقعان معنيين مختلفين؛ فوضعه النحوي، في موقعه الأول ـ أي «أنا الله» ـ هو أنه مبتدأ

(68) كما جاء منصوصاً عليه في خطاب الله لموسى عليه السلام في آيتين أخريين، إحداهما: ﴿يا موسى إنه أنا الله العزيز الحكيم﴾، 9، سورة النمل، والثانية: ﴿أنْ يا موسى، إني أنا الله رب العالمين﴾، 30، سورة القصص.

خبرُه الاسم الأعظم كما إذا قيل: «أنا هو الله»، فيكون هذا الاسم معرِّفا لـ «أنا» باعتباره الماهية التي يتحدد بها، فيلزم أن الحضور الإلهي الذي توجبه «أنا» الأولى هو حضور الإله بماهيته وحقيقته، أو قل، بإيجاز، هو حضور ماهوي؛ أما «أنا» الثانية، فقد وقعت، في القول: «لا إله إلا أنا»، موقع المستثنى مجرداً من كل وصف، بحيث يكون المقصود من «أنا» ثبوتها بعينها في الواقع أو قل تحققها في الخارج، وهذا الثبوت العيني أو التحقق الخارجي هو الذي يُصطلح عليه باسم «الوجود» أو اسم «الحق»، فكأنما قيل: «لا إله إلا وجودي»؛ ونسوق على ذلك أدلة ثلاثة:

أولها، أنه يجوز أن نؤول القول الإلهي: ﴿لا إله إلا أنا﴾ بأنه قول فيه إضمار لمعنى «الوجود» أو لمعنى «الحق»؛ فإذا أظهرنا اللفظ المضمر، اتخذ القول المذكور الصورة التالية: «لا إله موجود إلا أنا» أو الصورة الأخرى: «لا إله حق إلا أنا».

والدليل الثاني أن كلمة التوحيد لم تستأثر بها صورة القول الإلهي السابق، بل وردت بصور أخرى تضمنت ضمير المخاطب في قوله تعالى: ﴿لا إله إلا أنت﴾[69] أو ضمير الغائب في قوله تعالى: ﴿لا إله إلا هو﴾[70]؛ وقد اشتهر استعمال لفظ «هو» في معنى «الوجود» كما في قول القائل: «هو هو»؛ وقد اشتُقّ منه مصطلح «الهوية» باعتباره مرادفا لمفهوم «الوجود» في مقابل مصطلح «الماهية».

الدليل الثالث أن الضمير: «أنا» (وكذا «أنت» و«هو») ينزل منزلة اسم الجلالة كما في الصيغة الظاهرة لكلمة التوحيد: «لا إله إلا الله»؛ وهذه المنزلة تجعله يدل على الذات الإلهية دلالة هذا الاسم عليها؛ وإذا صح

---

(69) تدبر الآية الكريمة: ﴿لا إله إلا أنت سبحانك، إني كنت من الظالمين﴾، 87، سورة الأنبياء.

(70) تدبر الآية الكريمة: ﴿إنما إلهكم الله الذي لا إله إلا هو﴾، 98، سورة طه.

أن «أنا» تفيد، في موقعها الثاني، معنى «الوجود»، صح معه أيضاً أن الحضور الإلهي الذي توجبه هاهنا هو حضور الإله بوجوده أو هويته، أو قل، بإيجاز، هو حضور وجودي.

ج. لم يخص الحق سبحانه موسى، عليه السلام، بحضوره معه، ماهية ووجوداً، فحسب، متجلياً عليه بشاهديته، وكاشفاً له سر التوحيد، بل خصَّه بأن أراه كيف يشهد بهذا التوحيد لذاته سبحانه؛ إذ يتخذ قوله المذكور، لا مجرد صورة خبر مبلَّغ، وإنما صورة شهادة مُبيِّنة؛ فلم يُخبر موسى بوحدانيته، ألوهيةً وربوبية، فقط، بل شهد بنفسه على نفسه بأنه لا إله إلا هو[71]؛ وليس هذا فقط، بل إن هذه الشهادة المبيِّنة تأتي لا في صورة إثبات مجرد، وإنما في صورة إثبات في طيه نفي أو نفي في طيه إثبات، بحيث يكون أقوى من مجرد الإثبات، لأنه يثبت وحدانية الإله، نافياً عنه، في ذات الوقت، وجود شريك له نفياً مطلقاً كما دل على ذلك أحد عناصر القول المذكور، وهو التركيب المنفصل المكوَّن من النفي والاستثناء، أي «لا... إلا».

والملاحظ أن هذا الإثبات المزدوج بالنفي يتسق بيانياً مع ابتداء هذه الشهادة بالكلمة «إنَّني» بَدل الكلمة «إنّي» ولو أن اللغويين يجعلونهما بمعنى واحد وأن النحويين لا يرون في النون المتوسطة إلا نوناً تحفظ ما تقدَّمها من الكسر؛ إذ يبدو أن اللفظة «إني» تَرِد في المقام الذي يخبر فيه المتكلم بشيء لم يسبق للمخاطب أن علم به، ولا يُحتمل أن ينازع فيه، في حين أن اللفظة «إنَّني» تَرِد في المقام الذي يخبر فيه المتكلم بشيء قد يعترض عليه المخاطب، داعياً له إلى التسليم به، أو يتردد فيه، حاملاً له على الإيقان منه، بحيث تقوم «إنّني»، هي الأخرى، بوظيفة الجمع بين

---

(71) تدبر الآية الكريمة: ﴿شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم، قائماً بالقسط﴾، 18، سورة آل عمران.

الإثبات والنفي كما يقوم بها المكوِّن اللغوي المنفصل السابق: «لا... إلا»؛ فلم يُقَل لموسى: «إنني أنا ربك»، وإنما قيل: «إني أنا ربك» لـمّا كان هذا القول يُخبر موسى بما لا يعلم به، وقد نودي من الشجرة؛ لكن لم يُقَل له: «إني أنا الله»، وإنما قيل: «إنني أنا الله» لـمَّا كان هذا القول يستتبع قولاً آخر يوجب التعبد لله وحده، تنبيهاً لموسى على أن فرعون اتخذ نفسه إلهاً يُعبد من دون الله.

وهكذا، يكون موسى عليه السلام قد تعلَّم من ربِّه، لا اسمَه بمجرَّده، وإنما الشهادة بوحدانيته، بحيث لا يعرف هذا الاسم إلا من يقر بوحدانية مسمَّاه؛ فيلزم أن العلم باسمه هو عبارة عن التحقق بالشهادة، بل، أكثر من هذا، إن مجرد النطق باسمه هو نطق بالشهادة[72]؛ فمن قال: «الله»، مخلصاً بقلبه أو غير مخلص، فكأنما قال: «لا إله إلا الله» أو قال: «لا إله إلا هو» أو قال: «لا إله إلا أنت».

يتبين من المسائل التي استنبطناها من القولين الإلهيين: ﴿إني أنا ربك﴾ و﴿إنني أنا الله، لا إله إلا أنا﴾ أن الحق سبحانه تعرَّف لموسى، عليه السلام، لا باسم واحد، وإنما بأسماء كثيرة، بدءاً بـ«المتكلم» وانتهاء بـ«المذكور»؛ فلما اقتضت مشيئته أن يتعلم موسى أداء الشهادة على مقتضاها، ذكر له اسمه الذي هو عَلَم على ذاته المتعالية، أي الله، وإلا، فإن كل أسمائه الحسنى سواءٌ في الدلالة عليه، وكل من تحقق بالشهادة على شرطها، لا بد أن يجد نفس التحقق بها لو أنه يقول: «لا إله إلا المتكلم (بِحق)» أو يقول: «لا إله إلا المذكور (بِحق)».

فخصوصية «الألوهية»، ها هنا، هي أن ذِكرها ورد بعد ذِكر اسم

---

(72) لا يغيب عنا أن علماء العقيدة يذهبون إلى أن النطق بالشهادة لا يتم بغير «لا إله إلا الله»؛ أما نحن، فلا نرى تمامها إلا بوجود الإخلاص في النطق بها، والإخلاص شرطه حصول الاعتقاد بوحدانية الإله.

الذات: «الله»، مع العلم بأن «الإله» اسم صفة وأن «الله» اسم عَلَم؛ ويستفاد من هذا الترتيب إما أن «الخاصية العَلَمية» أصل، وأن «الخاصية الوصفية»، تبَع، بمعنى أن ثبوت الوصف يتفرع على اسم العلم؛ وإما أن العلَمية سبب في الوصفية، بمعنى أنه إذا وُجد اسم العلم، وُجد الوصف؛ وواضح أن كلتا الحالتين تُقرِّر تبعية الوصفية للعلَمية؛ ينتج من هذا أن مفهوم «العَلَمية» يتضمن ما لا يتضمنه مفهوم الوصفية، إذ أن اسم الذات يختص بكونه يستلزم معنيين جوهريين: أحدهما، «وجود المسمَّى»، إذ لا يُسمَّى به إلا من يحتمل الوجود أو يُقدَّر وجوده أو يُتوهَّم، فما الظن بواجب الوجود! والثاني «وحدانية المسمَّى»، بحيث لو فُرِض وجود شيء آخر يحمل نفس الاسم، للزم بالضرورة أن يكون هو، فلا ثاني له.

وينهض دليلاً على ذلك الأصلُ الاشتقاقي لاسم الجلالة: الله؛ فلئن كان بعض اللغويين ادَّعى أنه اسم مرتجل لا اشتقاق له، فقد أجمع النحويون على أنه مشتق، وإن اختلفوا في صورة اشتقاقه؛ فمنهم من قال إنه مشتق من «ألِهَ» بمعنى «عبَد»، ومنهم من ذهب إلى أنه مشتق من «لاهَ» بمعنى استتر، وقد وُجد من ادّعى صوراً اشتقاقية أخرى؛ لكن لا يعنينا الاختلاف في هذه الصور بقدر ما يعنينا الاتفاق على أن المشتق زيدت فيه «ال» التعريف؛ ذلك أن أمر إفادة المعنيين: «الوجود» و«الوحدانية» يرجع، بالتحديد، إلى هذه الأداة، إذ أشبهت، في وظيفتها هذه، اسم الإشارة كقولنا: «هذا»، فلا يشار به إلا لشيء معيّن، كأن يؤتى بحركة مخصوصة شطره، دالّة على وجوده وتَميّزه من غيره؛ وحينئذ، لا عجب أن تَسُدَّ، في بعض الألسن، أدوات التعريف مسدَّ أسماء الإشارة؛ وتعالى الإله عن أن يشار إليه كما يشار إلى شيء بعينه؛ وحسبك من هذا التشبيه أن يدل لفظ «هذا» على أن الشيء موجود ومتوحّد؛ وقد توجد هذه الدلالة ذاتُها في ضمير الغائب المفرد الذي لا إشارة معه في ظاهره، أي «هو»، إذ لا يقال إلا عمن سبق عِلْم المخاطَب بوجوده وتفرّده، حتى إن بعض أهل التزكية

اصطلحوا على استعماله في حق الإله، بحجة أنه اسم موضوع للإشارة، وأنه أعرف المعارف، إذ عند ذكره مفرّداً ومُجرَّداً، فلا يسبق إلى قلوبهم إلا ذكر الحق سبحانه، حتى إنهم اشتقوا منه لفظ الهوية: «هوهو»[73]؛ ولعل سندهم في ذلك وروده في التهليل: «لا إله إلا هو»[74].

4.1.3. إبطال دعوى استحالة وجود اسم الإله في اللسان العربي؛ لقد سبق أن أشرنا إلى أن التحليلي التونسي فتحي بنسلامة استهوته نظرية الثقب عند «لاكان»، فزعم أنه من المحال تسمية الإله في اللسان العربي باسم خاص، إذ، في نظره، ليس له اسم مثل «يهوه» و«المسيح»، بحجة أن اسم «الله» حاصل بدمج «ال» التعريف في «إله»؛ وكتب، في نهاية دراسته التي تحمل عنوان: «في التخلي عن الأب» ما يلي:

«إن اللاهوت السالب [أي اللاهوت الذي ينفي عن الإله الصفات التي لا تليق به] الذي نشأ في الإسلام ابتداء من القرن التاسع [الميلادي] تأسس على استحالة تسمية الإله، وذهب إلى حد اعتبار النص القرآني نصاً استعارياً ليس بوحي من الإله كما يَشترط المعتقَد الإسلامي، ولكنه إلهام إلهي مكتوب بأياد بشرية»[75].

يبدو أن بنسلامة ذهب إلى أبعد مما ذهب إليه «لاكان»، على عادة المقلد في المزايدة على المجتهد، إذ أن «لاكان» اكتفى باستنتاج الثقب بناء على مقدمتين: إحداهما، اعتماده نص التوراة المعلوم، زاعما أن معناه الحقيقي هو: «أنا ما أنا»؛ والثانية، تسليمُه بمعتقد الصلب الذي يزاوج بين الإله والمسيح، مُضفياً على الإله بعض أوصاف الإنسان كالنقص، مُمثِّلاً

(73) استنباطا من قوله تعالى في آيات كثيرة: ﴿هو الله الذي لا إله إلا هو﴾.

(74) كما في الآية الكريمة: ﴿لا إله إلا هو، العزيز الحكيم﴾، 6 سورة آل عمران.

(75) انـظـر: Fethi Benslama, "D'un renoncement au père", Topique, nº 85, 2003-2004.

أساساً في تعرّضه للصلب، فيكون ادعاؤه «حجب الإله لاسمه» مدلّلا متى وقع التسليم بهاتين المقدمتين؛ أما بنسلامة، فلا هو اعتمد نصاً قرآنياً، ولا هو اعتبر معتقَداً إسلامياً؛ ومع هذا النقص الشنيع، فإنه لم يكتف بملاحظة وجود الثقب كما لاحظه «لاكان»، بل ادعى وجوب هذا الثقب في الإسلام، نظرا لقوله باستحالة تضمُّن العربية اسماً جُعِل ابتداء عَلَماً على الذات الإلهية؛ وتأييداً لهذا الانتقال من مجرد وجود الثقب إلى مطلق وجوبه، متجاوزاً «لاكان» في تقريره، استشهد بقول «جوزيف شيلهود» في كتابه: بنيات المقدَّس عند العرب، وهو: «إذا أفضى الأمر باليهود إلى أن يَدْعُوا إلههم الأسمى باسم ليس هو باسم («يهوه»، أي الكائن)، فإن العرب تركوا إلههم عملياً بدون اسم»[76]؛ ونورد على دعوى بنسلامة الاعتراضات التالية:

أ. أن بنسلامة دفع باطلاً بباطل؛ فالباطل الذي أراد دفعه هو «إطلاق اسم الأب على الإله» شأنَ المعتقد المسيحي، لكن الدليل الذي استند إليه في دفع هذا الباطل هو ادعاؤه بأنه يستحيل أن نسمي الإله باسم خاص في اللسان العربي، وهذا في البطلان ليس أقل سوءاً من الباطل الذي أراد ردَّه.

ب. ليس القول بأن اسم الله اسم مشتق قولاً يتفق عليه أهل اللغة جميعاً، بل وُجد منهم من يَعُدُّه اسماً أصلياً، غير مشتق بما يجعله بمنزلة العَلَم المرتجل كاسم «زيد» و«عمرو»[77]؛ وإذا كان بنسلامة قد تخيّر الرأي الأول، فقد لزمه أن يُبطل الرأي الثاني، وإلا فلا أقل من أن يشير إليه، ويَنتقل عن حكمه بالاستحالة على وجود اسم خاص بالذات الإلهية، إلى الحكم بالجواز على عدم وجوده.

---

(76) انظر: CHELHOD, les structures du sacré chez les Arabes, Maisonneuve et Larose, 1964.

(77) نذكر من هؤلاء الخليل بن أحمد الفراهيدي.

ج. هناك من لغات العالم ما لا تتميّز فيه أسماء العلم من أسماء الصفات، إذ تكون، هي الأخرى، مشتقة أو مركبة، بحيث تحمل أجزاؤها معاني محددة تكون مقصودة لمن اتخذوها أسماء، تيمناً أو تطيّراً أو تمنياً أو تشبُّهاً، كما إذا قلنا: «عبد الله»، فقد يكون هذا الاسم عَلَماً أو صفة؛ وقد لا تكون في هذه اللغات أسماء مرتجلة، وحتى إن وُجدت، فإنها تكون من القلة، بحيث تشكل استثناء من القاعدة المقررة في استعمال أسماء العلم؛ وليس هذا فقط، بل قد يدل فيها لفظ «الاسم» عينه على معنى «الصفة» دلالة حقيقة أو يُستعمل بهذا المعنى مجازاً كما في الآية الكريمة: ﴿**إن الذين لا يؤمنون بالآخرة، ليسمون الملائكة تسمية الأنثى**﴾، أي يصفونهم بأنهم إناث[78]؛ وفي هذه الحال، لا يجوز أن نقول بأنه لا وجود لاسم عَلم في هذه الألسن، ناهيك عن ادعاء استحالة هذا الوجود.

د. إذا كان الاسم الذي يتكرر في النص القرآني هو اسم الجلالة: الله، فإن الذي يليه في الرتبة هو اسم «الرحمن»؛ فلئن كان الجمهور يذهب إلى أن هذا الاسم الثاني واحد من أسماء الصفات، فيبدو أن دلالته على الذات لا تقل عن دلالته على الصفة؛ والشاهد على ذلك أن قوماً سألوا الرسول عليه الصلاة والسلام عنه سؤالاً يدل على أن بعضهم كان يعتقد أن «الرحمن» اسم يُطلق على إله آخر غير الإله الذي يختص باسم الجلالة: الله؛ وهذا يوضّح كيف أن ما يكون ظاهرُه اسم الصفة قد يُستعمل استعمال العَلَم في حق ذات مخصوصة، بحيث لو وُصف به غيرها، فلا يختص به اختصاصه بهذه الذات، نظراً لأنها تكون بمثابة المثال الأعلى لتحقّق مدلوله.

هـ. أن الحق سبحانه جعل لنفسه أسماء كثيرة وسماها بـ«الأسماء

---

(78) الآية 27، سورة النجم.

(79) الآية 180 سورة الأعراف؛ الآية 110 سورة الإسراء؛ الآية 42، سورة الحشر.

الحسنى» في سياق «حديث موسى» نفسه، فضلاً عن ذكر هذا الاسم في آيات ثلاث أخريات[79]، إذ يقول في الآية التي سبقت هذا الحديث: ﴿الله لا إله إلا هو له الأسماء الحسنى﴾؛ وقد نُحصيها كلَّها أو لا نحصي إلا بعضها؛ وقد يكون منها ما لا يتناهى عدده كما لا تتناهي ذاته؛ وقد يوجد من مخلوقاته الأخرى، سواء عرفنا وجودها أولم نعرفه، ما يعلم من أسمائه ما لا نعلم؛ ويجوز أن يكون قد اختص المصطفين من عباده، بشرا كانوا أو غير بشر، بأسماء يدعونه بها، ناهيك عن الأسماء القدسية التي يستأثر بها عنده؛ فهل تكون كل هذه الأسماء، على سعتها، لا يختص واحد منها بالذات الإلهية؟ إن هذه لدعوى في غاية الغلو؛ وحتى لو فرضنا أن الأسماء الحسنى لا تدل على ذات الخالق كما تدل أسماء العلم على ذوات المخلوقات، فإن الذي يدعوه بها يقصد، أصلاً، أن ينادي ذاته العلية نفسَها، بحيث يتعين نقل هذه الأسماء إلى الدلالة على عين هذه الذات القدسية، حتى إن بعضهم ذهب إلى أنه لو أن الداعي بها قصد الأسماء لذاتها، ولم يقصد المسمَّى الذي هي عَلَم عليه، لأشرك به سواه.

و. يبدو أن القول باستحالة عَلَم على الإله في العربية لا يستند إلى أي واحدة من النظريتين المشهورتين في اسم العَلَم، وهما: نظرية الأوصاف المحدِّدة [80] ونظرية «المُعيِّنات الصلبة»[81].

أما النظرية الوصفية، فتقول بأن اسم العلَم مردود إلى وصف أو أوصاف تَخصُّ المسمَّى وحده؛ ويبدو أن هذه النظرية أنسب لتحليل خصوصية الأسماء الحسنى؛ وقد ذكرنا أن بنسلامة لا يَعُدُّ هذه الأسماء، على اشتهار الدعاء بها، أسماءَ علم.

---

(80) يمثل هذه النظرية «ستراوسن» و«سورل» و«فريجه» و«راسل» Russell, Frege, Searles, Strawson.

(81) صاحب هذه النظرية هو «بول كريبكه» Paul Kripke.

وأما نظرية «المعيِّنات الصلبة»، فهي النظرية النقيضة التي تقول بأن اسم العلم لا يمكن ردُّه إلى صفة أو صفات محدَّدة لمسمَّاه، وإنما يدل على ذات بعينها في كل العوالم الممكنة، ولا ينتقل عن هذه الدلالة مهما تقلبت أوصافه في هذه العوالم، إلا أن هذا لا يمنع من أن نستعمل اسم صفة استعمال اسم علم، بحيث يبقى اسم الصفة دالا على المسمَّى به دلالة المعيِّن الصلب، أيا كانت أوصافه، بما في ذلك الوصف الذي يندرج في الاسم الذي هو عَلم عليه؛ أما بنسلامة، فإنه لا يرى إمكان هذا الاستعمال مطلقاً، فاسم الصفة يبقى كذلك، حتى ولو سمينا به أحداً باعتباره اسم عَلَم عليه.

ز. أن القول باستحالة العَلمية الإلهية لا يأخذ بعين الاعتبار الأطوار التي تقلبت فيها نظرية الاسم عند «لاكان»؛ فبعد أن كان اسم العلم، مثل اسم الإله، يفيد ما يمتنع من الذات على الوصف أي، بتعبيره، يمتنع على الدوال، فقد صار «لاكان» إلى اعتباره مجرد وظيفة من الوظائف؛ والوظيفة تؤول إلى الصفة، فيغدو اسم الصفة، حينئذ، قائماً مقام اسم العلم؛ ثم انتقل «لاكان» إلى طور آخر، فجمع بين اسم العَلَم والعَرَض، معتبراً أن العرَض هو الاسم الحقيقي الدال على خصوصية الذات، أو، قل، هويتها؛ والعرَض لا يعدو كونه وصفاً مُميِّزاً؛ فلو راعى بنسلامة انتقال «لاكان» من العَلمية إلى الوصفية، لاستغنى باسم الصفة عن غيره في الدلالة على الخصوصية والوحدانية، ولكنه آثر، تبعاً لنظرته التحليلية، أن يبقى الإله بلا اسم، حتى كأنه لا إله.

ح. إن القول باستحالة وجود لغة أو دين بلا اسم علم للإله أقرب إلى التصديق من القول باستحالة وجود اسم علم للإله في لغة أو دين؛ وبيان ذلك من جانبين:

أحدهما نفسي، وهو أن الوظيفة الأصلية للغة، في رأي «لاكان» نفسه، هي التسمية؛ أما وظيفة التواصل بها وغيرُها من الوظائف، فإنما هي

تبَع لهذا الأصل؛ فعندئذ، هل يُعقل أن يتعاطى الإنسان تسمية كل شيء هَمَّه، ولا يسمِّي الإله الذي خلَقه، وقد هَمَّه وجودُه بما لا يقاس بغيره، احتياجاً إليه واحتماء به، بل إن هذا الهمّ بلغ حدا أقصى جعله يسمّي أسماء، ويحسبها آلهة[82]؛ لذا، لِمَ لا يجوز أن يكون أولُ اسم نطق به، بل أولُ صوت أرسله، هو، بنحو ما، اسم من أسماء الإله! بل لِمَ لا تكون صرخة المولود الأولى، وهو يُقبل بوجهه على العالم، نداءَ استغاثة بالإله أشبه باسمه «المغيث»! لكن التحليلي يأبى إلا أن يرى في هذه الصرخة الخالصة استغاثة بأمه وحدها، ولا إله، يومَه، سواها، والصرخة ليست إلا صرخة عارية عري جسمه؛ إذ تقرَّر عنده أن الوليد يظل ممتزجاً بالعالم الذي ليس إلا جسم أمه إلى حين، وأنىَّ له أن يشعر أن له ربّاً خَلَقه أطواراً! وحتى بعد أن تتطوّر بنيته وتستوي هيئته، فلا ينشأ من ذاته على الاعتقاد في وجود ربّه، وإنما يُنشَّأ عليه بقوة التلقين أو التعويد أو بصوت الرقابة في الضمير؛ وحينها، يرى التحليلي أن من واجبه أن يتولى إخراجه من هذا الاعتقاد، حتى يدفع عنه عُصابَه الذي ورِثه من هذه التنشئة.

والجانب الثاني روحي، وهو أن الإنسان كان كائناً غيبياً قبل أن يصير كائناً عينياً؛ وقد أُخِذَت منه الشهادة بوحدانية الذي خاطبه في ابتداء أمره، بل جُعلت هذه الشهادة أمانة عنده أُخذ عليه العهد في حفظها؛ فإذن كيف يُعقل أن يؤدي الإنسان الشهادة، ناطقاً بكلماتها، بَلْه أن يحفظها، قائما بحقوقها، وهو يجهل اسم الإله الذي شهد له بأنه لا إله إلا هو، وأنه ائتمنه على ما شهد به! فلِمَ لا يجوز أن يكون الأصل في وجود اللغة نفسه هو الحاجة إلى أداء هذه الشهادة عيناً بعد أدائها غيباً؛ ولَمّا كانت الفطرة الروحية لدى الإنسان تختزن هذه الشهادة الغيبية، كان لا بد أن

(82) تدبر الآية الكريمة: ﴿إن هي إلا أسماء سميتموها، أنتم وآباؤكم، ما أنزل الله بها من سلطان﴾ 23، سورة النجم.

تبعث في غريزته العضوية من أسباب القوة، بحيث تتحرك فيها داعية الكلام، بدءاً بمطلق التصويت وانتهاء بِمقيَّد التركيب، حتى إذا رغب في الوفاء بتعهده الغيبي، أمكنه إطلاق لسانه بالشهادة، ناطقاً باسم خالقه الذي هو عَلَم على ذاته؛ لذلك، فلولا وجود سابق الشهادة ووجود سابق العهد بها، لكان مآل الإنسان العُجمة، بل البَكَم، إذ الشهادة هي التي تُنطقه وتُشهده، بل لَحُرِم خاصية الكلام وعاش عيشة الحيوان.

2.3. الدواعي إلى القول بأن الإله حجب اسمَه عن موسى

أين من هذا ما يدَّعيه «لاكان» من أن الإله أخفى اسمه عن موسى منكراً شاهدية الاسم الإلهي، فضلاً عن إنكاره لشاهدية الذات الإلهية! إنه حقاً لهراء مهما زيَّنه بزخرف القول، رموزاً ورسوماً؛ فلم يكتف بتحريف النص التوارتي، على فرض صحته، عن مقاصده، بل إنه خالف حتى بدائه العقل؛ فهل يصح في العقل أن يكلِّم عظيمٌ خادمَه ويكلفه بمهمة يريد أن تدل على شرف مقامه من غير أن يذكر له اسمه! هل يُقبل أن يتعارف اثنان من أجل غرض ذي بال من غير أن يعرف أحدهما اسم الآخر! بل هل يُعقل أن يستأثر المتكلم باسمه ولا يستأثر بأمره، وهو يعلم أن تنفيذ أمره يتوقف على معرفة اسمه! فما الظن إذا كان المتكلم هو الحق سبحانه وتعالى، وكان المخاطَب بكلامه عبداً اصطفاه واصطنعه لنفسه وألقى محبته عليه[83].

لكن لا يعسر أن نتبين سر هذا الهراء إذا ما رجعنا إلى الموقفين اللذين اتخذهما «لاكان» من الدين واللغة، وهما: «الاستغراق في رموز اللغة» و«الاستهتار بحقائق الدين».

1.2.3. الاستغراق في رموز اللغة؛ لقد مضى أن «لاكان» بنى أصل

---

(83) تدبر الآيتين الكريمتين: ﴿فلبثتَ سنين في أهل مدين، ثم جئت على قدر يا موسى، واصطنعتك لنفسي﴾، 40-41 سورة طه.

تصوُّره للغة على اللسانيات البنيوية الحديثة، فجعل الأولوية في اللغة للدوال ولقوانينها الرمزية دون المدلولات، ناهيك عن المسميات، فاصلاً بين المستوى الشيئي للوجود وبين المستوى الرمزي اللغة، مكتفياً بالمستوى الرمزي، مع تقرير أنه ليس من وراء اللغة شيء حتى ولو كان لغة أخرى من فوقها؛ ولا يشفع لـ«لاكان» في ذلك كونه أراد تجاوز الاختزال البيولوجي للظواهر النفسية الذي وقع فيه «فرويد»؛ واتخذ هذا الاكتفاء بالجانب الرمزي من اللغة صورتين: إحداهما ردُّ أحكام الوجود إلى قوانين اللغة، فما يختص به الوجود ينبغي أن ينضبط بقانون اللغة؛ والثانية: تنزيل قوانين اللغة على نظام الوجود، فما تختص به اللغة ينبغي أن يتجلى في أوضاع الوجود؛ وحتى لما خفّف «لاكان» من غلُوه اللغوي في العشر الأواخر من سنوات تدريسه، وأخذ يبدي عناية خاصة بالوجود، مُمثَّلاً، بالأساس، فيما يسميه بـ«الواقعي»، جاعلاً المتعة المستحيلة دليلاً عليه، فقد ظل يحافظ على الخصائص الرمزية للغة مثل «الفقد» و«الثقب» «والشطب»، بل جعل اللغة عينَها وسيلة للاستمتاع الذي يخص البعد الواقعي من أبعاد البنية النفسية؛ وحتى يدفع صريح التناقض بين اللغة التي هي مصدر القانون والمعنى وبين الاستمتاع الذي لا قانون معه ولا معنى، وينبه على أنه يقصد باللغة غير ما كان يقصده من قبل، لجأ، كعادتة، إلى حيلة من حيل الرسم، فكتب أداة التعريف المؤنَّثة: «La» موصولة بلفظ «langue» (= لسان)، علما بأن أدوات التعريف تكون، في اللغة الفرنسية وغيرها من اللغات ذات الأصل اللاتيني، مفصولة عن الأسماء التي تدخل عليها، أي أنه رسمها على الصورة الآتية: «Lalangue»، كل ذلك لا يمنع من أنه بقي يدور في فلك اللغة، وقد وضعنا لهذا اللفظ المركب مقابلاً عربياً هو «اللسام»، أي لسان الأم.

وهكذا، صار «لاكان» إلى ردِّ مضامين الحياة النفسية للإنسان، شعورية كانت أو لاشعورية، إلى بنيات وإنشاءات دالِّية، يتعلق بها من الفقدان

والانثقاب والانقسام وعدم الاتساق ما يتعلق بالدوال اللغوية ويلحقها من الشطب والمحو ما يلحقها؛ فالإنسان لم تَعُد ماهيته، كما كان عند المتقدمين، تتحدد بقدرته على استعمال اللغة، بل بات، عند «لاكان»، عبارة عن نتاج للغة التي تتقدمه وجوداً، إذ لا يستمد كينونته إلا منها، فهو، إذن، الكائن المتكلّم أو، باصطلاحه، «parlêtre»، أو باصطلاحنا تبَعاً لاصطلاحه، «الكالم»؛ وبات لاشعورُ الفرد منظوما نظم الدوال اللغوية، إذ تنضبط تشكيلاته بالاستعارة شأن «الأعراض» وبالمجاز المرسل شأن «الشهوات»؛ كما أن الأب الذي ارتبط بهذا اللاشعور لم يعد الشخص المتعين وجوداً، وإنما استُبدل مكانه الاسمُ، أو قل، بلفظ «لاكان»، «اسم الأب»؛ واسم الأب ليس إلا مجرّد دالّ في مجال الآخَر؛ ولولا نطقُ الأم بهذا الدال،لم يكن لينزل هذه الرتبة، ولا كنا نتعرَّف على الأب؛ لذلك، كانت هوية الأب ونسَب الابن يتحددان عن طريق كلام الأم، فيتعين أن نؤمن بهذا الكلام في عالم الشهادة كما نؤمن بكلام مُنزل من عالم الغيب(84)؛ وقول «لاكان»، بهذا الشأن، لا غبار عليه:

«إن نسبة الولادة إلى الأب، على حدّ هذا القول، لا يمكن أن تكون أثراً إلا لدالٍّ خالص، [أي] أثراً لاعتراف، ليس بالأب الواقعي، وإنما بما علَّمنا الدين أن ندعوه «اسم الأب»(85)»؛

بل، أكثر من ذلك، لم يعد هذا الدال الذي هو اسم الأب يفيد معناه الحقيقي الذي وُضع له في الأصل، بل أضحي دالاً مجازياً عبارة عن استعارة، إذ استعير للدلالة على شهوة الأم من الأب، بموجب أن المستعار له، أي هذه الشهوة، هو العلة التي يفسر بها الطفل تردُّد أمه بين

---

(84) القوانين التي تنظم علاقات الارتباط والاستمتاع داخل الأسرة أو الجماعة، تحريماً وتحليلاً، هي قوانين لغوية، بل إن العلاقات الاجتماعية هي عبارة عن خطابات.

(85) LACAN, "D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose", Ecrits, p. 556.

الحضور والغياب، وإلا لما فارقته، وقد أشبع رغبتها.

ولما كان «لاكان» قد استقى «اسم الأب» من «اسم الإله» كما ورد في التوراة، حيث إن لفظ «الاسم» نفسه هو أحد أسماء الإله فيها، فإنه لم يتردد في أن ينزع عن «الاسم» لباسه الديني، ويفصله عن أفقه الروحي، مستثمراً له في توجُّهه الرمزي، فذهب بالاسمية إلى أبعد حد، وأنزلها على الأب بإطلاق وتوسُّع؛ إذ لم يكتف باسم واحد له، بل جعل له، كما سبق، أسماء كثيرة كما في إضافة الاسم إلى نفسه أكثر من مرة على نحو «اسم اسم الاسم»، أو توزيعه إلى أسماء ثلاثة باعتبارها حالات خاصة لوظيفة الأب.

ثم بات، بعد ذلك، لا يهمُّه اسم الأب، باعتباره أباً رمزياً واضعاً للقانون، بقدر ما يهمُّه أب الاسم، أي الأب، ممارساً للتسمية، بل لم يعد يهمّه من ذلك إلا فعل التسمية وحده، أي «القول الذي يسمِّي الأشياء»، نظراً لأن هذا القول يجاوز رتبة الاسم من حيث كونه مجرد دال رمزي، إذ أنه يصل الرمزي بالواقعي، فضلاً عن الخيالي، بل، بالأخص، لأنه يقوم بالوظيفة التي يقوم بها اسم الأب من غير ما حاجة إلى توسُّط الأب؛ وهكذا، فإذا تعذر وجود أب يقوم بالتسمية، أمكن إيجاد بديل له يسدّ مسده في هذه التسمية، فيصبح للذات اسماً يميزها من غيرها لا دخل للأب فيه؛ وقد يكون هذا البديل هو أعمال الإنسان نفسه، إذ تجعل له اسما كاسم الشهرة، لأنها أضحت بالنسبة إليه عَرَضاً يَخصه ويجد فيه متعته[86].

وهكذا، يتبين أن اللغة، عند «لاكان»، ظلت تهيمن على أفق تفكيره كما هيمن اللاشعور على أفق تفكير «فرويد» ولو أنه نقل وظيفتها من طور الدلالة إلى طور التسمية، ومن طور إسناد التسمية إلى الأب إلى طور

---

(86) انظر الضميمة: «تأثيل المصطلح العلمي، التحليل النفسي نموذجا».

إسنادها إلى سواه، كائناً ما كان؛ فإننا نعلم أن «لاكان» لا يفرّق في تقرير مسائله التحليلية بين مقام اسم الأب ومقام اسم الإله، إذ لا يفتأ يتقلب بينهما من غير تنبيه يُذكَر، مسنداً لأحدهما ما يسنده للآخر، حتى لا يكاد يتميّز موقفه عن موقف «فرويد» الذي يجعل الأبوة أصلاً للألوهية ولو أنه يدَّعي عكس ذلك، أخذا بالمعتقد المسيحي، أي أن الألوهية هي الأصل في الأبوة؛

وإذا تقرر هذا، ظهر أن كل ما ثبت لغوياً بصدد الأب يصح ثبوته بصدد اسم الإله؛ فإذا اللغة ابتدأت بالاستغناء عن مقام الأب باسم الأب، فانتهت بالاستغناء عن مقام اسم الأب بما يَنهض بأمر التسمية، أيا كان، فإنما هي، في الأصل، ابتدأت بالاستغناء عن مقام الإله باسم الإله، وانتهت بالاستغناء عن مقام اسم الإله بما يَنهض بأمر التسمية، أيا كان؛ وهكذا، فإن الاستغناء اللغوي عن اسم الأب هو، في حكم «لاكان»، استغناء عن اسم الإله، مع أن أسماء الإله، كما سوف يتبين في موضعه، حقيقة بعيدة الغور، لطيفة المأتى لا يستجلي أمرها إلا العالمون العاملون.

2.2.3. الاستهتار بحقائق الدين؛ لا يقل تقلُّب موقف «لاكان» من الدين عن تَقلُّبه في آرائه التحليلية؛ ولئن كان له عذر في مراجعة آرائه العلمية، بموجب ما تراكم لديه من المعطيات والملاحظات وما توصّل إليه من نتائج ومسائل، فلا يبدو أنه يُعذر في اضطراب موقفه من الدين، حتى كأنه يتعمد تضليل أولئك الذين تُسوّل لهم أنفسهم أن يصنفوه عقَدياً؛ صحيح أنه يصرح، بكل وضوح، بأنه لا يعتنق أية ملة دينية مخصوصة، وإن كان قد نشأ في كنف الثقافة المسيحية؛ لكن يبقى أن هذا التصريح يناقضه، بما لا يقل وضوحاً، انكبابه على النصوص الدينية المؤسِّسة، واستعانته برجال الدين في النفاذ إلى أغوارها، وكذا الاستجابة إلى دعوات لقائهم وإلقاء المحاضرات بين ظهرانيهم، منكراً على البعض قولهم باضمحلال الدين، لأن الدين، على حد تعبيره، لا يُنهكَ، ومبشراً بعودة

قوية للكاثوليكية الرومانية، لأنها الدين الحق، حتى ذهب إلى القول: «إن كل الناس متدينون، حتى الملاحدة»؛ لو كان الأمر يقف عند هذا الحد، لهان الخطب وأمكن التحايل، رفعاً لهذا التناقض، فنقول بأن «لاكان» كان يفرِّق بين معتقده الخصوصي ومسلكه العمومي، إذ كان هذا المسلك يوجب عليه، بحكم وضعه العلمي، أن يأتي من التصرفات ما ينافي ظاهرُه باطن معتقده، إيماناً كان أو إلحاداً؛ لكن «لاكان» تعدى هذا الحد درجة، ذلك أن عكوفه على النصوص الدينية الأصلية، لا سيما التوراة، لم يكن من أجل تحصيل المعرفة الدينية بقدر ما كان من أجل بناء المعرفة التحليلية عليها، فلم ينفك يستمد من هذه النصوص أسماء وأخباراً وأحداثاً، بانياً عليها دعاوى ومسائل ونظريات تُمهِّد لممارسات ميدانية وتطبيقات سريرية.

وربّ معترض يقول بأن «لاكان» لم يفعل ذلك إلا اتباعاً لما جرى عليه التحليل النفسي؛ فقد ارتضى أهل هذا العلم منذ تأسيسه أن يقتبسوا من الأساطير بعض عناصرها لما ثبت عندهم من أنها تكشف عن البناء النفسي للإنسان؛ ولئن جاز الاقتباس من أساطير الأقدمين، فلأن يجوز الاقتباس من الأديان التي لا تزال حيّة أوْلى.

والجواب عن هذا الاعتراض هو أن مشكلة «لاكان» ليست في أن يتأمل النصوص المقدسة أو يقتبس منها أو يستلهمها، ولا حتى في أن ينبني عليها ما شاء من دعاوى تحليلية، وإنما في استخدام ما استفاده أو استعاره منها في إخراج طُلّاب العلاج التحليلي من عقيدتهم الدينية، حتى إنه زعم أن انتصار الدين هو هزيمة للتحليل النفسي[87]؛ وتجلى ذلك في كونه أراد تأسيس علم يعارض به علم اللاهوت سماه «Dio-logie» (= علم الإله)، إذ أن اللاهوت وقع، بحسب ظنه، في التجريد والتنزيه

(87) انظر: LACAN, "Troisième", Conférence de Rome.

للألوهية، تأثرا بالتصور الفلسفي الذي يجعل من الإله عقلاً محضاً، في حين ينبغي الانطلاق من إله التوراة الذي اختص بكونه متكلماً، حتى بات الإيمانُ به، في نظر «لاكان»، يتأسس على الإيمان بكونه تكلَّم من الشجرة[88]؛ ولا يتطلب علمه الجديد الإيمان بهذا الإله مطلقاً، لأن هذا التكلم ليس شاهداً على أن الإله عليم وقدير، أي على كمال ألوهيته، وإنما هو، عند «لاكان»، علامة على أنه فاقد للاسم، وفاقد للاتساق، وفاقد للتمام، بل وفاقد للوجود بالمعنى المتعارف عليه، إذ يكفي أن تكون له كينونة في شيء، ويكون هناك مكان أو محل يقوم مقامه في البنية.

ويرى «لاكان» أنه يتعيّن على التحليليين أن يباشروا المعالجات النفسية مع مرضاهم بالطريق الذي يجعلها تفضي، في نهايتها، إلى انتزاع الاعتقاد الديني من قلوبهم، واضعين في الحسبان أن هذا الاعتقاد قد يوجد عند من أنكر وجود الإله، معلناً إلحاده، في حين قد يُفتقد عند من أقر بوجود الإله، معلنا إيمانه، حتى إن «لاكان» لا يقر إلا للاهوتيين بالاستطاعة على أن يكونوا ملاحدة حقيقيين[89].

حاصل الكلام في هذا الفصل الثالث هو أن مجدد التحليل النفسي «جاك لاكان» اختص بإنكار شاهدية الاسم الإلهي، مرتقياً بإنكار الشاهدية الإلهية درجة فوق إنكار «فرويد» لها؛ وقد بنى إنكاره لشاهدية الاسم على نظريات علمية ثلاث: اثنتان أخذهما من معارف عصره، وهما: نظرية اللغة اللسانية، فقدَّم الدال على المدلول، فضلاً عن المدلول عليه، ونظرية العُقدة الرياضية، فركّز اهتمامه على العقدة «البورومية»؛ وثالثة من إنشائه، وهي نظرية الأبعاد النفسية، وقد حدَّدها في ثلاثة على فترات مختلفة، وهي

(88) لا يخفى على ذي لب أن «لاكان»، في وضعه لأسس علمه الإلهي، واقع تحت تأثير معتقد التجسيد في صورته الجدلية الفلسفية التي عرضها به «هيغل» في ظاهرياته والتي تقوم على التأليف بين النقيضين مثل «المتناهي» و«اللامتناهي».

(89) LACAN, Encore: p. 45.

البعد الخيالي، ومنشؤه الصورة التي تعكسها المرآة، والبعد الرمزي ومنشؤه دوال اللغة، والبعد الواقعي، ومنشؤه كل ما خرج عن الصياغة الرمزية، وظل كامناً في اللاشعور، حتى يهجم على الذات، محقِّقاً عودته.

وتَمثَّل إنكار شاهدية الاسم لدى «لاكان» في الخوض في أسماء الإله؛ فبعد أن ردَّ مسألة الأب إلى مسألة اسم الأب، متوسلاً بالمفهومين العقديين: «اسم الإله» و«الإله الأب»، ادَّعى أن اسم العلم الدال على الذات الإلهية مفقود كلياً، واحتج لذلك بدليل نقلي، وهو أن الإله، بحسب التوراة، حجب هذا الاسم عن موسى، مع إشعاره بأن الإله لا اسم له في الأصل، بل لا وجود لذاته أصلاً؛ وحينئذ، لا يبقى للدلالة عليه إلا أسماء الصفات التي ورد ذكرها في التوراة؛ ثم تمادى، فوضع أسماء للإله من عنده تختلف باختلاف مراحل أبحاثه، واصفاً الإله تارة بالفراغ، وتارة بالآخَر، وتارة بالازدواج، وتارة باللاشعور، وتارة بالافتراض، وتارة بالقول، وتارة بالتسمية؛ فنهضنا ببيان الأخطاء الجمّة التي تضمنتها الدعوى التي بنى عليها «لاكان» هذا الخوض الشنيع في أسماء الصفات، وهي «أن الإله حجب اسمَه عن موسى»؛ فجئنا بأدلة مختلفة، نقلية وعقلية، واستنبطنا منها مسائل دقيقة متعلّقة بخصوصية الألوهية وضوابط العَلَمية والوصفية، وأيضاً بوظائف الضمائر ومقتضيات المقام؛ وأظهرت هذه المسائل المستنبَطة تهافت هذه الدعوى الشاذة وإخفاقَ سعي بعض المقلّدة إلى تعميمها على المجال التداولي الإسلامي العربي؛ كما كشفنا عن السببين الأساسيين اللذين كانا من وراء هذه الدعوى الباطلة، أحدهما، استهتار «لاكان» بالحقائق الدينية إلى درجة أن أناط استمرار التحليل النفسي في الوجود بالانتصار على الدين، وأناط نجاح العلاج النفسي بإخراج طالبه من الاعتقاد الديني؛ والسبب الآخر غلُوّ «لاكان» في التعلق بالرمزية اللغوية إلى درجة أن قطع صلة اللغة بجانب الوجود من الأشياء، مستغنياً بالأسماء عن المسميات، ناسباً إلى الأولى ما حقه أن ينسب إلى

الثانية، حتى انتهى إلى حث التحليليين على التخلي عن اسم الإله الذي اتخذوا له صورة اسم الأب بعد أن يفرغوا من استخدامه.

الباب الثاني

من أخلاقيات الشهوة إلى نظرية المتعة

مدخل الباب الثاني

لقد تبيّن في الباب الأول كيف أن إنكار الشاهدية الإلهية ساق الفلاسفة والتحليليين إلى طلب أخلاق يُنشئها البشر من عندهم على يد واحد منهم يفوقهم رتبة وقدرة، إلا أن الفرق بين الفئتين هو أن الفلاسفة حرِصوا على أن يكون هذا الإنسان الممتاز متشبّهاً بآلهة الشّرك على مقتضى التراث اليوناني، أي متصفاً ببعض أوصافهم، ثورة وتبذيراً وتدميراً، بينما التحليليون حرِصوا على أن يكون هذا الإنسان الممتاز متشبّهاً بإله التوحيد على طريقة التراث اليهودي المسيحي، أي متصفاً ببعض أوصافه، توجيهاً وتشريعاً.

غير أن الأخلاق التي شيَّدوها كانت عبارة عن قلب للقيم الأخلاقية التي تدخل في باب ما أسميناه بـ«المعروف الإنساني»، والتي تستمد أصولها من الأديان المنزَلة؛ وإذا كانت الأخلاق المقلوبة التي اخترعها الفلاسفة ما بعد الدهرانيين تبقى أخلاقاً مجرَّدة موغِلة في الوهم، ولا حظَّ لها في الخروج إلى الوجود، فإن الأخلاق التي أنشأها التحليليون ما بعد الدهرانيين، قصَدوا بها أن تكون مؤسَّسة علمياً وتحليلياً، بحيث تعكس المتطلبات الحقيقية للحياة النفسية للإنسان، فلا تجني على هذه الحياة كما جنَت عليها الأخلاق الموروثة عن التراث اليهودي المسيحي، قمعاً وكبتاً وعُصاباً.

من هنا، تعاطَى «لاكان» إنشاء ما أسماه بـ«أخلاقيات الشهوة» في

مقابل «الأخلاق الدينية» و«الأخلاق الفلسفية»، قائماً بقلب جذري لسُلَّم القيم الأخلاقية المعهودة، بل ما لبث أن تَرَكَ الشهوة إلى ما يعدُّه ضدَّها، وهو «المتعة»، زاعماً التفرد باكتشاف أهميتها، وجاعلاً منها الموضوع الذي يختص التحليل النفسي ببحثه، ولو أن «فرويد» سبقه إلى تحديد بعض خصائصها وآثارها في الأعراض النفسية؛ فكان أن خَرَجَ «لاكان» من أخلاقيات الشهوة إلى نظرية في المتعة لم يَعُد يهمُّها أمر الدخول في أي تَخلُّق مضادّ بقدر ما يهمها أمر الخروج منه.

ونحن، بمعونة الإله، نأتي، في هذا الباب الثاني، على الكلام بصدد هذا التحول من أخلاقيات الشهوة إلى تجليات المتعة، فنتناول في الفصل الرابع أخلاقيات الشهوة، عَرْضاً ونقداً، كما نخصّص الفصل الخامس لعناصر المتعة التي نجدها عند «فرويد» والتي اعتمدها «لاكان» في بناء نظريته، فنستعرضها على وجهها، ثم نناقشها من خلال الشُّبَه التي تَرِد عليها؛ أما الفصل السادس، فقد آثرنا أن نكتفي فيه بعرَض مفصَّل لنظرية الاستمتاع عند «لاكان»، مفاهيم ومبادئ ودعاوى، على أن نؤجّل، إلى الباب الثالث، نقدنا الائتماني لهذه النظرية.

الفصل الرابع

تاسيس اخلاقيات الشهوة

يعرّف «لاكان» التحليل النفسي بكونه عبارة عن «إيروتولوجيا»، أي «علم الشبق» أو قل «شبَقِيّات»، ثم يفرّع على الشبقيات البحث في موضوع «الشهوة»[1]؛ ويرى أن فعل الاشتهاء لا يقتصر على طالبي المعالجة النفسية، بل يتعداهم إلى التحليليين أنفسهم الذين يتولون هذا العلاج، بحيث ينبغي أن يحتاطوا لشهواتهم احتياطهم لشهوات مرضاهم؛ وبناء على هذا التعريف للتحليل النفسي والتفريع والتوسيع لمفهوم «الاشتهاء»، تغدو الأخلاق التي يختص التحليل النفسي بإنشائها نظرياً وإقامتها عملياً، هي «أخلاق الاشتهاء»[2].

1. خصائص الشهوة

يرى «لاكان» أن هناك مفاهيم تلتبس بالشهوة ينبغي تمييزها منها ونفيها عنها، وهناك مفاهيم أخرى إيجابية ينبغي التركيز على ثبوت صلتها بها.

---

(1) المقابل الفرنسي: Désir.

(2) انظر: LACAN, Ethique de la psychanalyse.

1.1. المفاهيم المنفية عن الشهوة

أما المفاهيم التي نقع في الخلط بينها وبين الشهوة، فنذكر منها مفهومين ظلا يلازمان الشهوة في الحياة النفسية من غير أن يفيدا ما تفيد، وهما: «الحاجة» و«الطلب».

1.1.1. الشهوة والحاجة؛ تلتبس الشهوة بالحاجة، والواقع أنهما أمران مختلفان؛ وتوضيح ذلك أن الحاجة غريزة بيولوجية خالصة، أي متطلَّب جسمي مشعور به؛ ومتى وقعت الاستجابة له، لم يعد قائماً إلى حين انبعاثه من جديد، شأن الحاجة إلى الأكل أو الشرب أو النوم؛ أما الشهوة، فهي متطلَّب جنسي غير مشعور به، فالذات التي تشتهي لا تدري أنها تشتهي ولا ما الذي تشتهيه؛ وليس هذا فحسب، بل إن الاستجابة لهذا المتطلَّب بما يجعل له نهاية ولو إلى حين ـ كما أن للحاجة مِثلَ هذه النهاية ـ أمر متعذِّر.

2.1.1. الشهوة والطلب؛ تلتبس الشهوة بالطلب، وهما أمران مختلفان؛ وتوضيح ذلك أن الطلب هو الصيغة التي يتخذها، بالنسبة للأم، صراخ وليدها، تعبيراً عن حاجته، فتهرع إلى نجدته، وتعجّل بتلبيتها؛ وما أن يأنس بحضور أمه معه وإليه، حتى يتخذ هذا الحضور لديه صورة الحب الذي تكنه له؛ وحينها، يزدوج طلبه، بحيث يعبر لها عن حاجته كما يسألها، في ذات الوقت، أن تحبه حباً مطلقاً؛ إلا أنها، وإن كانت قادرة على أن تمده بحاجته الطارئة، فإنها لا تقدر على أن تمدَّه بالحب المطلوب، بحيث تنشأ بين الوجهين المذكورين من الطلب فجوة؛ والشهوة إنما هي هذه الفجوة؛ أو، بعبارة «لاكان»:

«إن الشهوة تتكون في الهامش الذي ينفصل فيه الطلب عن الحاجة»(3).

---

(3) LACAN, Ecrits, Seuil, Paris, 1966: p. 814.

أو، كما يقول في موضع آخر:

«إن الشهوة ليست سدَّ الحاجة ولا طلب الحب، وإنما هي الفرق الحاصل بطرح الأول من الثاني، وهذا بعينه هو واقع انشقاقهما»[4].

2.1. المفاهيم المحدِّدة للشهوة

وأما المفاهيم الإيجابية التي تتصل بالشهوة، فنذكر منها مفاهيم تدخل في تحديدها، وهي أربعة: «الفقد» و«القضيب» و«الآخر» و«القانون».

1.2.1. الشهوة والفقد؛ إذا تقرَّر أن شهوة الذات تُلازم طلبَها بما لا تلازمه حاجتُها، وأن هذا الطلب لا ينقطع بسد هذه الحاجة، ظهر أن الشهوة عبارة عن "فقْد» تعانيه الذات، إذ لا تشتهي إلا ما تفقده، بل إنه فَقْد من نوع خاص، إذ هو **«فقدُ الذات أن تكون شيئاً بعينه»** كما هو فَقْدُ الطفل أن تتعلق به شهوة أمه، أي أن يكون موضوعاً لهذه الشهوة؛ وهذا «الفقدان الكينوني» ليس كمثله فقْدان، إذ لا يتلوه أبداً وِجدان (بمعنى الظفر بالمشتهَى)؛ وإذا بدا، في الظاهر، أن هذا المفقود يتلوه أي موجود، فما هو إلا موجود موهوم، إذ لا تلبث الذات أن تنصرف عنه، متجهة إلى طلبِ غيره، حتى إذا ظنت أنها ظفرت به، عدلت عنه إلى طلبِ سواه، وهكذا، بغير انقطاع؛ فما هو هذا المفقود الذي لا أمل في الظفر به؟

1.1.2.1. مفهوم «الشيء»؛ سمى «لاكان»، تبعاً لـ«فرويد»، هذا المشتهَى المفقود باسم «الشيء»، وقصد به **التجربة الاستمتاعية اللاشعورية الأولى التي تحقق بها الطفل على إثر صرخته الأولى،** حين هبَّت أمه لنجدته، ولم تكتف بأن تعطيه ثديها، بل أعقبت رضاعته بكلمات وحركات زادت على إشباع حاجته، بحيث بقيت هذه الزيادة التي تمتّع بها مرسومة في ذاكرته اللاشعورية، فصار يترقب التمتع بها من جديد في طلباته اللاحقة، لكن من غير جدوى، لأن صرخته البيولوجية الأولى لم تكن

---

(4) LACAN, Ecrits 2, "signification du phallus": p. 110.

استغاثة كما فهمتها أمه بمقتضى لغتها؛ وطلباتُه اللاحقة تحمل بالضرورة، آثار اللغة، لأن أمه لا تُدرَك مقاصدُها إلا من خلال لغتها؛ وهكذا، تغدو اللغة عبارة عن ستار من الرموز يحجب المتعة الأولى أو قل يحجب الأم الأصلية حجباً مطلقاً[5]؛ وبإيجاز، فإن الشيء هو المتعة الأولى المفقودة حتماً والمطلوبة دوماً أو هو «الموضوع الكلي» أو قل هو «الأم الأصلية».

من هنا، كان هذا المفهوم قريباً من مفاهيم فلسفية ثلاثة؛ أولها، مفهوم «الجوهر» عند «أرسطوطاليس»، إذ يدل على الشيء الثابت الذي يكون من وراء الأعراض؛ والثاني، مفهوم «الشيء في ذاته» عند «كانط»، إذ يمتنع إدراكه، وضده «الظاهرة»؛ والثالث، مفهوم «الشيء» عند «هيدغر»، وضده «الموضوع»، وقد ضرب له مثالاً بـ«جوف الوعاء»، إذ أن الذي يحتوي أو، بتعبير «هيدغر»، «يجمع» السائلَ من الوعاء ليس، على الحقيقة، الفخّار الذي صُنع منه ولو أنه يُمسك السائل ويمنع انسرابه، وإنما هو الجوف الذي رسم هذا الفخار حدوده، والجوف إنما هو فراغ محض.

2.1.2.1. مفهوم «الموضوع أ»؛ ما لبث «لاكان» أن استبدل، في أواسط الستينيات، بمفهوم «الشيء» ذي الأصل «الفرويدي» مفهوماً جديداً سماه «الموضوع أ» (ويُقرأ: الموضوع الألف الصغرى)[6]، معتبراً نفسه أنه تفرَّد باكتشافه؛ ونقله من دلالته الأولى على الموضوع الذي تتعلق به الشهوة إلى الدلالة على «الموضوع الذي يثير الشهوة ويتسبَّب فيها»، أو، بلفظه المختصر، «الموضوع سبب الشهوة»[7]؛ ثم ميّز أصنافاً أربعة منه سماها «شظايا الجسم»، تبَعاً لمنافذ الجسم التي تُعرف بـ«مناطق التشبيق»[8]، وهذه الشظايا هي: «الثدي» و«البِراز» و«الصوت» و«النظر»، كل

---

(5) انظر الفصلين الرابع والخامس من كتاب .LACAN, Ethique de la psychanalyse

(6) مقابله الفرنسي: .Objet petit a

(7) مقابله الفرنسي: .Objet cause du désir

(8) مقابله الفرنسي: .Zones érogènes

واحدة منها تُشكِّل واحدا مِمّا سماه «فرويد» بـ«الدوافع الجزئية»؛ إذ الدافع الجزئي، عنده، عبارة عن ميل نفسي يثيره عضو بعينه في الجسم، فيسعى الجسم إلى التخلص من هذه الإثارة التي لا تخلو من صبغة شبَقية بواسطة موضوع من الموضوعات.

غير أن «لاكان» اجتهد في إبراز خصائص أخرى للدافع تُبيّن كيف أنَّ طبيعته الإخفاق والدوران، ذلك أنه يُخفِق في إدراك موضوعه باطراد، لأن هذا الموضوع مفقود بالضرورة، فلا يملك إلا أن يحوم عليه، راسماً مساراً دائرياً من حوله يعيده إلى نقطة انطلاقه، فيجدِّد الكَرَّة بتنشيط مصدره العضوي، سالكاً نفس المسار الذي سلكه من قبل كما لو كان يتخذ من هذه العودة إلى مُنطلقه مقصداً له؛ ولا يزال «لاكان» يتعهد تصورّه لـ«الموضوع أ» (الألف الصغرى) بالتعديل والتطوير إلى أواخر أيام تدريسه، حتى جعل من هذا الموضوع، في نهاية المطاف، موضوعاً لا اسم له ولا وصف، ولا صورة ولا تصوُّر، ولا وجود ولا تشخُّص، موضوعا لا يزيد عن كونه «فضْلة»، بل «خيبة» لا يُستدل عليها إلا بآثارها.

وبناء على هذا، يتبين أن الموضوع أ (الألف الصغرى)، وإن دل على ما يدل عليه «الشيء» من كونه أمراً مفقوداً إلى الأبد، فإنه يختلف عنه من جهة أنه يُلهي الذات المشتهية بطول الأمل في أن تدركه أو تُعوِّض عنه، فتجد، في هذا التلهّي، نُتفة من الاستمتاع؛ لذلك، ارتأى «لاكان» أن يضع لهذا الموضوع اسماً آخر يُبرز هذه الوظيفة التعويضية، وهو «فائض المتعة»[9]، قياساً على «فائض القيمة»؛ ومعلوم أن «ماركس» دل بـ«فائض القيمة» على الشغل الذي يقوم به العامل ولا يتقاضى عليه أجراً، مُشكِّلاً ربحاً خالصاً للرأسمالي الذي استخدمه؛ فكذلك «فائض المتعة» يتخذ صورة زيادة تُعوِّض الذات المشتهية عن المتعة الأصلية التي حرّمتها عليها

(9) مقابله الفرنسي: .Plus-de-jouir

الشِّرعة أو قل القانون الأول[10]؛ بيد أن فائدة هذا المفهوم الجديد تتجلى في توسيع مجال الموضوعات أ (الألف الصغرى)، بحيث لم يعد محصوراً في الموضوعات الطبيعية، بل اتسع ليشمل كل الموضوعات التي تتعلق بها الشهوات، طبيعية كانت أو غير طبيعية.

وهنا بيت القصيد، ذلك أن استغلال «فائض المتعة» لا يتجلى في حياتنا مثل تَجلّيه في الاختيار الرأسمالي، ذلك أن الرأسمالية تسعى، بآلتها المتغلغلة في كل المجتمعات، إلى بلوغ أوج الاستهلاك؛ فلا تزال تُنوّع أشكال المُنتجات وتوسّع دائرة المستهلكين، مُلهبة فيهم أُوار الرغبات ونار الشهوات، حتى تجعلهم يلهثون، من غير ما رُشد ولا قصد، وراء أي شيء تصورّه لهم على أنه يفي بحاجتهم من المتعة التي لن تكون، في حقيقة الأمر، إلا عبارة عن «فائض متعة»، أي متعة خادعة؛ وبَدَل أن يتعظوا بهذا الانخداع، فينتهوا عن ملاحقة شبح المتعة، فإنك تراهم لا شُغْلَ لهم إلا تدارك ما فاتهم من الاستمتاع المتوهَّم، فيندفعون بقوة في طلبه المرة تلو المرة، عساهم يظفرون به فيما تُغرق به هذه الآلة الصناعية الساحقة، مسنودةً بآلة إشهارية ماحقة، كافَّةَ الأسواق عبر العالم من مُغري المصنوعات ومُغوي المبدَعات، حتى تَهلك أرواحهم في الاستهلاك، إحباطاً، فضلاً عن هلاك أجسادهم، إدماناً.

2.2.1. الشهوة والقضيب؛ ينطلق «لاكان» من تصور «فرويد» للقضيب؛ فمعلوم أن «فرويد» يدعي أن الحياة الجنسية للإنسان تتقلب في أطوار أربعة: «الطور الفمي» و«الطور الشرجي» و«الطور القضيبي» و«الطور التناسلي»؛ ويرى «فرويد» أن عضواً تناسلياً واحداً هو الذي له دور في الطور القضيبي بالنسبة للجنسين معاً، وهو «عضو الذَّكَر»؛ لهذا، لا يصح

---

(10) يفرّق التحليليون بين «Loi» (بحرف التاج)، أي الشِّرعة أو القانون الأول الذي حظر على الإنسان زنا المحارم وبين «loi» أي القانون بالمعنى العام.

أن نَردّ هذا العضو إلى الواقع التشريحي لكل منهما، لأن هذا الواقع، كما هو واضح، يختلف باختلافهما؛ فيلزم أن يكون القضيب عبارة عن رمز مغروز في لا شعور الذكر والأنثى معاً، إذ لا وجود فيه للفرق بين الجنسين؛ وبهذا، ينزل القضيب منزلة «الكلي الجنسي»، بمعنى أن حكمه ينطبق على الحياة الجنسية للجميع، ذكوراً وإناثاً.

ويُعتبر «لاكان» أول من نقل لفظ «القضيب» إلى رتبة المفهوم، إذ وضع له تصوراً إجرائياً أضحى، بفضله، مفهوماً مركزياً في النظرية التحليلية ولو أن هذا التصور بُنِي على أكثر من تعريف؛ وقد عالجه «لاكان»، مُستنداً إلى نظريته في الدلالة اللغوية والبنية اللاشعورية؛ فالقضيب، باعتبار وظيفته اللاشعورية، لا يخلو إما أن يكون مدلولاً أو يكون دالاً؛ وإن كان دالاً، فلا يخلو إما أن يكون دال اشتهاء أو يكون دال استمتاع.

1.2.2.1. القضيب من حيث هو مدلول؛ يسميه «لاكان» بـ«القضيب الخيالي»، وهو عبارة عن الشيء الذي تدل عليه، لدى الطفل، روحات أمه وغدواتها، إذ يكون موضوع شهوتها الذي يجعلها تذهب عنه وتؤوب إليه؛ وحينها، يدرك أن أمه تفقد هذا الشيء، وقد كان يتخيل أنها تَملكه، كما يدرك أنه لا يستأثر بشهوتها، وأن شيئاً ثالثاً يشاركه في علاقته بأمه، وقد كان يتصور أن شهوتها لا تتعداه؛ فينتهض إلى أن يكون هو من يلبي كامل شهوتها دون سواه، مبدياً لها من الفعاليات المغرية ما يجعله يتماهى مع الشيء الذي يظن أنها فقدته؛ أو قل، بإيجاز، إنه يسعى إلى أن يكون قضيبَها، أو، إن شئتَ قلتَ، أن يتصف به(11)؛ وواضح أنه قضيب خيالي، بمعنى أن الطفل يتوهم أن القضيب شيء متعين فقدته أمه، وأنه من

---

(11) ننقل التعبير التحليلي الفرنسي: «être le phallus» الذي يضادّ في معناه التعبير: «avoir le phallus» إلى اللسان العربي بصيغة «الاتصاف بالقضيب» (بمعنى التماهي مع القضيب)، وضده «امتلاك القضيب».

الممكن ردّه إليها؛ ويبقى الطفل متطلعاً إلى أن يكون هذا القضيبَ المفقود ـ أو قل أن يتصف به ـ حتى يتبيّن أن شهوة أمه تتعلق، على الحقيقة، بأبيه، فلا يسعه إذ ذاك إلا أن يذعن بأن أباه هو الذي يملك القضيب، خشية أن يفضي عدم إذعانه إلى أن يتعرض لمثل الفقد الذي تعرَّضت له أمه.

من هنا، يتضح الفرق بين لفظ «القضيب» ولفظ «الذَّكَر»؛ فـ«الذكَر» لفظ تشريحي يدل على حقيقة بيولوجية، بينما القضيب لفظ تحليلي يدل على وهم نفسي، حتى ولو تعلّق بهذه الحقيقة البيولوجية؛ وحتى إذا جاز أن يدل على هذا العضو التناسلي، فإنما يدل عليه من جهة أنه من الممكن فقده، فالأصل في القضيب هو الفقد؛ ثم إن القضيب لا يختص به الرجل اختصاصه بالذَّكر، بل إن المرأة تشاركه فيه، فليس لجنس الأنثى، في اللاشعور، دال خاص يسمّيه، بل الدال الوحيد الموجود فيه هو الدال الذي يُسمّي جنس الذكر، أي القضيب؛ لذلك، بات القضيب هو دالّ الشهوة بالنسبة للرجل والمرأة معاً؛ إلا أن علاقة الرجل به تختلف عن علاقة المرأة به؛ فالظاهر أن الرجل يسعى إلى أن يَملك القضيب، في حين أن المرأة تسعى إلى أن تكون هي القضيب، أي أن تتصف به؛ ولا يثبت امتلاك الرجل للقضيب، حتى تكون المرأة هي التي تُمده به، وعلامة هذا الإمداد أنها تقبل أن تكون هي القضيب أو قل أن تتصف به، أي أنها ترضى أن تكون موضوع شهوته ولو أنه، كما سيأتي توضيحه، لا يستمتع بكل جسمها، وإنما ببعضه فقط؛ لذلك، فلا ينفع، في تبيّن الجنسين، الرجوع إلى التشريح، وإنما البت في طبيعة العلاقة بالقضيب، أي معرفة مَن تكون علاقته بالقضيب علاقة ملك، لا علاقة وجود، ومن تكون علاقته به علاقة وجود لا علاقة مِلك.

2.2.2.1. القضيب من حيث هو دال؛ يدعوه «لاكان» باسم «القضيب الرمزي»؛ لا يخفى أن وجود الدوال يتقدم على وجود الذات، إذ تتلقاها

الذات من خارجها، بدءا بلغة الأم وانتهاء بهذيان اللاشعور؛ فيلزم أن محل الدوال الجامع لها ليس الذات، وإنما ما يسميه «لاكان بـ«الآخَر الكبير» (ورمزه الألف الكبرى: آ)، تمييزاً له من «الآخَر الصغير» الذي هو نظير الذات من الأشخاص؛ وعليه، فلما كان القضيب أحد هذه الدوال، وجب أن يحصل إدراك الذات له في نطاق الآخَر الكبير؛ والواقع أن القضيب ليس مجرد دال من الدوال، بل يبدو أنه الأصل الذي تنبني عليه مجموع مدلولات الدوال الأخرى، متخذاً وضعاً استثنائياً بالنسبة لغيره من الدوال، إذ لا ينتمي إلى المتوالية التي تنتمي إليها هذه الدوال؛ ويضع «لاكان» تعريفاً له يأخذ فيه بعين الاعتبار تقدُّم هذه الرتبة وأثرها في الدلالة كما يتقدم الشرط على المشروط ويوثر فيه، إذ يقول:

«إن القضيب هو دال مخصَّص للدلالة على آثار المدلول جميعاً من حيث إن الدال شرط في [وجودها] بموجب حضوره»(12).

وهذا يعني أن القضيب يضبط نظام الدوال برمته، بحيث ما من دلالة إلا وتحيل عليه، وبدونه لا شيء يدل على شيء أو، على النقيض، يدل على كل شيء؛ وقد كان «لاكان» واضحاً وجازماً بشأن خصوصية الصلة بين القضيب والدلالة، إذ يقول:

«ليس في اللغة دلالة أخرى غير القضيب»(13)

كما يقول في موضع آخر:

«إن القضيب هو الدلالة؛ لذلك، كانت اللغة تدل؛ فليس هناك إلا دلالة واحدة هي القضيب»(14).

ولم يكن ليتأتى للقضيب هذا الضبط للدوال لولا أنه علامة على ما

(12) LACAN, "Signification du phallus": p. 690.

(13) LACAN, D'un discours qui ne serait pas du semblant Seuil 2006: p. 148.

(14) LACAN, Ou pire, Seuil 2011: p. 40.

هو مفقود في مكانه، أي علامة على الفقد؛ وهذا الفقد لا يخص المرأة وحدها، وإنما يشاركها فيه الرجل؛ فالقضيب دال مكبوت في اللاشعور كبتاً أصلياً لا يرتفع، فيقوم بدوره في التأثير في المدلول من وراء حجاب، مضفياً عليه صبغة هذا الكبت الذي هو الأصل في كل أنواع الكبت الأخرى.

والظاهر أن «لاكان»، في بعض المواضع، لا يحصر القضيب الرمزي في نطاق كونه دالَّ الشهوة، بل يوسِّع هذا النطاق ويجعله أيضاً دالّ متعة؛ والمقصود بالمتعة هنا ليس متعة الذات الحاصلة بقضاء الشهوة، وإنما متعة الآخَر [الكبير] بوصفها متعة مطلقة لا تخضع للخصاء ولا للمنال، أي لا تباح ولا تنال، وبالتالي لا تخضع للترميز ولا للتنسيق كما هي متعة الأب البدائي الذي استأثر بنساء العصبة جميعا؛ لكن يبقى أن بنية الآخَر يدخل عليها النقص أو الفقد بموجب أنها محل الدوال، وهذا الفقد عبارة عن هذه المتعة اللامتناهية الممنوعة والممتنعة، أي، باصطلاح «لاكان»، «المنبوذة من محل الآخَر»؛ والقضيب الرمزي إنما ينزل منزلة دالّ هذا الفقد المتأصِّل في الآخَر، أي منزلة دالّ المتعة المنبوذة من محل الآخر[15]؛ والحال أن المنبوذ، بحسب «لاكان»، لا يلبث أن يعود في البعد الواقعي من أبعاد البنية النفسية؛ ومقتضى عودة المتعة المنبوذة في هذا البعد النفسي أن يظل طلبُ هذه المتعة أمراً محرَّماً، قانوناً، ونيلُها أمراً محالاً، منطقاً.

3.2.1. الشهوة والآخر؛ إذا تقرر أن القضيب دالٌّ ينتسب إلى الآخَر الكبير، وتدركه الذات فيه باعتباره محلاً للدوال، تبيَّن أن الشهوة التي يكون دالاً لها والتي تشير إلى فقد وجودي في الذات، ليست، في الأصل، شهوة الذات، وإنما هي شهوة الآخَر الكبير؛ ولما كانت الشهوة

---

(15) VALAS, les dimensions de la jouissance: pp. 98-99.

علامة على الفقد، فقد لزم أن يكون الآخر الكبير ناقصاً، بحيث يصبح هذا الآخر، هو أيضاً، خاضعاً لقيود التبادل الرمزي التي تخضع لها الذات؛ ولما كانت الذات تأخذ دوالها من الآخَر الكبير، لزم أن يكون دالُّ شهوتها من دالّ شهوته؛ من هنا، قال «لاكان» قوله المشهور الذي يكشف عن تأثير «الهيغلية» فيه، وهو:

«إن شهوة الذات هي شهوة الآخَر».

لقد تعدَّدت تأويلات هذه المقالة إلى حد التضارب فيما بينها، نحصي منها ثلاثة تبدو أقرب إلى مقصود «لاكان» الذي يدور على أصل واحد، وهو «جدلية الذات والآخَر»، وهذه التأويلات هي:

أ. **حلول الذات محل الآخَر** (بالألف الكبرى)؛ ليس «الآخر» هنا هو الغير من الناس، وإنما هو محل اللغة أو محل القانون أو محل اللاشعور، كما أن الإضافة في عبارة «شهوة الآخر» لا تفيد أن الآخَر موضوع لشهوة الذات أو مفعول لها، وإنما أن الذات تتماهى في شهوتها مع الآخَر، إذ أنها تشتهي لكونها استدخلت اللغة أو القانون أو انتقلت إلى اللاشعور.

ب. **توسُّط الذات بالآخر**؛ يكون الآخَر واسطة بين الذات ونفسها ووسيلةً توصِّلها إلى شهوتها، بحيث لا تشتهي الذات إلا ما يشتهيه الآخَر، نظراً لأن الشيء المشتهَى لا يملك قيمته من ذاته، وإنما يكتسبها من اشتهاء الآخَر له.

ج. **جلب الذات لاعتراف الآخر**؛ تسعى الذات إلى أن يقر الآخر بها وبرغبتها، إذ أنها تشتهي أن يشتهيها وأيضاً أن يشتهي ما تشتهيه؛ ولا يستفاد من هذا أن الاعتراف بالذات وبشهوتها لا يحصل إلا برضى الآخر، تفضُّلاً منه، بل قد يُقهَر عليه الآخر قهراً متى اضطرت الذات إلى أن تخاطر بحياتها لانتزاع هذا الاعتراف منه.

وحاول «إريك بورج» في كتابه: جاك لاكان، مُحلِّلاً نفسانياً أن يُجمل

المعاني التي تحتملها عبارة «لاكان» المذكورة، فيقول:

«يتعين أن نَحمل [القول:] "إن شهوة الذات هي شهوة الآخَر" على معان كثيرة، [...]: أن تكون موضوعاً لشهوة الآخر، وأن تتخذ الآخر موضوعاً لشهوتها؛ وكذلك أن شهوة الذات تُمثل الآخَر عندها، إذ، بفضل شهوة الآخَر، تنشئ شهوتها، وشهوتها إنما هي شهوة الشهوة وشهوة الاعتراف بالشهوة»(16).

4.2.1. الشهوة والقانون؛ ما يراه المرء تعارضاً بين الشهوة والقانون، لا يراه «لاكان» كذلك؛ فقد تقرر عنده الوصل بينهما إلى حد أن اعتبرهما وجهين لحقيقة واحدة، إذ يقول:

«إن الشهوة هي من القانون بمنزلة الظَّهر من الوجه»(17)،

بل يقول:

«إن القانون والشهوة المكبوتة هما شيء واحد بعينه»(18)،

فيستنتج:

«إن الشهوة إذن هي القانون»(19).

1.4.2.1. قانون الأم وقانون الأب؛ إن القانون، في سياق العلاقة الثلاثية بين الأم والطفل والأب، على ضربين: أحدهما «قانون الأم»، والثاني «قانون الأب» (أو شرعة الأب)؛ وبادئ الرأي يقضي بأن قانون الأم قد لا يتعارض مع الشهوة، بِحُكم تَحنُّن الأم المبكّر، وأن شرعة الأب، على العكس من ذلك، تتعارض معها، بِحُكم التسلُّط المتأخر للأب؛ لكن

---

(16) PORGE, Jacques Lacan, un psychanalyste: p. 95.

(17) LACAN, Ecrits: p. 787.

(18) نفس المصدر، ص 782.

(19) انظر: LACAN, L'angoisse, 19 décembre 1962.

الرأي التحليلي الذي مبناه على استكشاف أغوار اللاشعور، يقضي بضد ذلك، ذلك أن الشهوة، كما يراها «لاكان»، وإن تعلّقت بالأم الأصلية، فإن تعلُّقَها بهذه الأم يظل تعلُّقاً بما يستحيل الاستمتاع به، لأن الأصل في الشهوة الفقدان الكينوني[20]، بينما الأصل في المتعة هو الوجدان الكينوني؛ فتكون الشهوة والمتعة ضدين لا يجتمعان، فحيث توجد الشهوة لا توجد المتعة، وحيث توجد المتعة لا توجد الشهوة؛ وشهوة الأم، وإن لبِست لباس الكلام واصطبغت، بالتالي، بصبغة القانون، فإنها قد تستتبع، بكل قوةٍ، شهوةَ ولدها إلى حد الشذوذ، حتى كأنه لا قانون يضبطها؛ وحيثما لا يوجد القانون، لا توجد الشهوة.

وبهذا الصدد، يقول «لا كان»:

«إن العالم الذي يسود فيه الكلام يجعل شهوة كل واحد تابعة لقانون شهوة الآخر، [...]؛ ولا جَرَم أن قانون الأم هو كون الأم كائناً متكلماً، وهذا يكفي لأن يُبرّر قولي: «قانون الأم»؛ مع ذلك، فإن هذا القانون ـ إن أمكنني قول ذلك ـ قانون غير مراقَب [...]، ذلك لأنه يندرج بكليته في الذات التي تعتمده، أي في الإرادة الصالحة أو الفاسدة للأم، [أو قُل] في الأم الصالحة أو الفاسدة؛ [وهكذا]، يترعرع الطفل ترعرع «الذات الخاضعة»، وهو «ذات خاضعة»[21]، ذلك لأن الطفل يشعر ويحس بأنه خاضع خضوعاً بالغاً لهوى مَن يتّبع، حتى ولو كان هذا الهوى هوى بَيَّنه [الكلام]»[22].

فيتبين إذن أن قانون الأم لا تُؤمَن غائلته، إذ لا يمنع من انقلاب الشهوة إلى ابتغاء المتعة؛ فيصحُّ أن قانون الأم المشوَّش يتعارض مع

(20) مقابله الفرنسي: .ontologique

(21) مقابله الفرنسي: .Assujetti

(22) انظر: LACAN, Les formations de l'inconscient, 22 Janvier 1958.

مقتضى الشهوة المبيَّن، إذ هي شعور بفقدان لا بدَلَ منه ولا حدّ له؛ لذلك، احتيج إلى قانون الأب (أو شرعة الأب)، نظراً لأن:

«قانون الأب، على حد قول «لاكان»، حينما يتدخل، يشكّل، بصفة أساسية، حداً لهذا القانون الفوضوي [أي قانون الأم]، وليس هو أكثر منه إكراهاً؛ ومع ذلك، فإنه هو الذي يُدبّر شهوة المرأة؛ وعليه، فإن الأب يُحرِّم على الأم ولدها أكثر بكثير مما يُحرِّم على الولد أمه»[23].

فيلزم أن قانون الأب، بمقتضى هذا التحريم، قادر على أن يمنع من ابتغاء المتعة، فاستحق الاختصاص باسم «القانون» أو «الشرعة».

والملاحظ هنا هو أن لهذا القانون ـ أو الشرعة ـ طبيعة لغوية أو قل هو «قانون لغوي»؛ وليس ذاك لمجرَّد كون محل القانون مندرجاً في محل اللغة، وإنما لأنه يصدر عن الأب، لا باعتباره مُجرَّد شخص، وإنما باعتباره «اسم الأب»، فيكون تعامل الأم، لا مع شخص الأب، وإنما مع وجود كلامه وبيانه لهذا القانون من خلاله؛ وحينئذ، يكون ذكرها لاسمه فيما بينها وبين طفلها، تذكيراً بوجود هذا القانون الذي يُنظِّم شهوتها العاجلة وشهوة طفلها الآجلة.

وإذ عرفتَ أن «لاكان»، كما مضى، يسوّي أو يُوحّد بين الشرعة والشهوة، بقي أن نبيِّن كيف أنه لا شهوة بغير شرعة، أي أن الشرعة شرط في وجود الشهوة، كما أنه لا شرعة بغير شهوة، أي أن الشهوة شرط في وجود الشرعة.

2.4.2.1. تكافؤ الشرعة والشهوة؛ لما كان الأب يُحرِّم على الطفل، أوّلَ ما يحرّم، اشتهاءه الأول الذي يتعلَّق بأمه، طالباً للاستمتاع بها، «أُمّاً أصلية» أو «موضوعاً كلياً»، أُجبِر على ترك هذه الشهوة الأولى، مُقرّاً، بعد

---

(23) نفس المصدر.

لأي وشعور بالإحباط، بأحقية أبيه بهذا الاستمتاع؛ والواقع أن الأب لم يحظر عليه مطلق الشهوة، وإنما صرفه عن طلب متعة قاتلة، بانياً لذاتيته ومشكِّلاً لنفسيته، إلى حين أن يستعد، في مستقبل أيامه، لاشتهاء امرأة أخرى؛ وهكذا، فإن شرعة الأب تُميّز «الشهوة» من «المتعة»، مبيحة الأولى ومُحرّمة الثانية؛ فلولا وجود الشرعة ما وُجِدت الشهوة، أو قل لولا تَعيُّن الشرعة، لما تعيَّنت الشهوة.

هذا عن اشتراط الشهوة للشرعة، أما عن العكس، أي اشتراط الشرعة للشهوة، فمن الثابت أن الشهوة عنصر مقوِّم أساسي للشرعة، بل هي جوهرها؛ فلولا اشتهاء الطفل لأمه، متجاهلاً، بل منكراً شهوة أبيه، لما احتيج إلى شرعة الأب التي تحرّم هذا الاشتهاء، جاعلة من الطفل، باصطلاح «فرويد»، ذاتاً مخصية أو، باصطلاح «لاكان»، ذاتاً مشطوبة، وراسمة له سبيل الشهوة المشروعة؛ وكذلك الأمر بالنسبة لأمه، فلولا وجود اشتهائها لطفلها، لَما أنزلَت شهوتها منزلة القانون ولو أنه يظل قانوناً موسوماً بالتشهي والتحكم، حتى تأتي شرعة الأب من بعده، فتحظر هذا الاشتهاء الذي جعلته الأم قانونها؛ ومتى أريد بـ«اشتهاء الأم» الشهوتان معاً: «شهوة الولد لأمه» و«شهوة الأم لولدها»، برز «اسم الأب» في سياق الكلام بين الأم والطفل لكي يكون بديلاً من هذا الاشتهاء كما يكون المستعار بديلاً من المستعار له، إذ، حينها، يتبين الطفل سرّ انشغال أمه عنه، فيكبت شهوته لأمه في لاشعوره، مرتقياً إلى رتبة الذات المشتهية بحق، وهذا يعني أن الطفل يصير قادراً على أن يُعيِّن باللفظ موضوع شهوته خارج نطاق أمه.

أما عن الأب، فإن تقدُّم شهوته على قانونه واسمه أظهرُ بما لا مزيد عليه، إذ أن اشتهاءه للأم (أي أم الطفل) لا شائبة للتعدي فيه، ولا غائلة الاستمتاع من ورائه، خلافاً لاشتهاء الطفل لأمه واشتهاء الأم لطفلها؛ فيعقُب الاشتهاءَ الأبوي قانونُه أو اسمُه لإقرار هذا الاشتهاء حقاً حصرياً

له، وإلا فَقُل بأن لاشتهاء الأب «قوة القانون»؛ لذلك، جاز أن يسمى الاشتهاء الأبوي بـ«قانون الشهوة».

فيتضح أن قانون الشهوة، في منطوقه، إنما يحرّم علاقة الذات المشتهية بـ«الأم الأصلية» أو «المتعة الأولية» أو «الشيء»، لأنها علاقة مستحيلة، ولا يحرّم أبداً علاقتها بموضوعات ممكنة أخرى قد يقع عليها اشتهاؤها؛ أما في مفهومه، فإنه يشير إلى وجود هذه الشهوات الأخرى كما يشير إلى مشروعية طلبها؛ ومعلوم أن كل مُحرَّم مرغوب فيه؛ لهذا، فإن هذا القانون، على معارضته لمساعي الذات إلى أن تُحصِّل الاستماع الأول المفقود، فإنه لا يملك أن يحول بينه وبين نزوعها إلى تعدّي الحدود.

2. أخلاقيات الشهوة

يتعين أن نفرق عند «لاكان» بين رتبتين في الأخلاق، إحداهما نسميها رتبة «أخلاقيات الشِّرعة» التي يستعمل «لاكان»، بصددها، لفظ «مورال»[24]، وهي عبارة عن القواعد والأوامر التي تُدبِّر العلاقات الاجتماعية بين الأشخاص والأمثال، أو، قل، تنظم طريق التعامل بين «الأنَوات» باصطلاحه[25]، وتندرج تحتها «أخلاقيات الخير الأسمى»، مُمثَّلة، أساساً، بـ«أرسطوطاليس»، وكذلك «أخلاقيات الواجب»، مُمثَّلة، أساساً، بـ«كانط»؛ أو باختصار، إن مقتضى أخلاقيات الشرعة حفظ الأوامر، إن تقرُّباً للخير الأسمى أو تقيُّداً بالواجب الأنقى؛ أما الرتبة الثانية من الأخلاقيات، فتنزِلها «أخلاقيات الشهوة» التي يخصها «لاكان» باسم «إيتيكا الشهوة»[26]، وهي عبارة عن الأعمال والتصرفات التي تحفظ للذات بخصوصيتها اشتهاءها

(24) Morale.

(25) مقابلها الفرنسي: Moi وتنحصر دلالاتها فيما يسميه بـ«البعد الخيالي»، والأصل فيه، كما تقدَّم، الصورة المرآتية ذات الصبغة النرجسية.

(26) Ethique.

اللاشعوري بشرائطه ولوازمه أو، بإيجاز، إن مقتضى أخلاقيات الشهوة حفظ الشهوة، ترسيخاً للذات؛ وقد ادّعى «لاكان» أنها الأخلاقيات التي يختص بها التحليل النفسي؛ فلنفصّل القول في مقتضيات جوهرية لهذه الأخلاقيات الجديدة التي وضع أصولها «لاكان» في سلسلة دروس ألقاها في سنة 1959 ـ 1960؛ وتم نشرها، بعد مدة غير قصيرة، تحت عنوان: **أخلاقيات التحليل النفسي**.

1.2. مقتضيات حفظ الشهوة

لقد سبق وأن وضّحنا الفرق الذي يقيمه «لاكان» بين «الاشتهاء» و«الاستمتاع»، ذلك أن قانون الأب الذي يحرّم على الذات الاستمتاع بالأم، يُبقي، في ذات الوقت، على حقها في الاشتهاء، بمعنى أن الاشتهاء عبارة عن الرغبة فيما دون الاستمتاع، أو، إن شئت قلت، الشهوة هي «الرغبة غير الاستمتاعية»، وحفظُ خصوصية هذه الشهوة هو الذي يورّث الذات تَخلُّقها وتأنُّسها[27]؛ ويمكن القول بأن الشهوة بهذا المعنى شكّلت القيمة الرئيسة التي بنى عليها «لاكان» أخلاقياته التحليلية وإن لم يَصُغها على صورة مبدإ أو قاعدة على طريق الفلاسفة، ولا حتى أورد لها صيغة محددة في مطلع محاضراته، بل آثر إيرادها في خاتمتها، مكتفياً بالقول في هذا المطلع:

«إن التحليل هو التجربة التي أعادت كل الاعتبار إلى الوظيفة الخصبة للشهوة من حيث هي كذلك»[28].

1.1.2. الشعور بالذنب؛ يبدو أن المقتضى الأولى لحفظ الشهوة عند «لاكان» مبني على التسليم بفكرة «الشعور بالذنب» في مقابل «الشعور

---

(27) المقابل الفرنسي: humanisation.

(28) LACAN, Ethique de la psychanalyse: p. 11.

بالإلزام»؛ ومعلوم أن «الشعور بالذنب» هو أحد رواسب معتقد الخطيئة الأولى، إذ يقول:

«إذا كان هناك، بالفعل، شيء وَسَمه التحليل، فهو ـ فيما وراء الشعور بالإلزام [...] ـ أهميةُ وحضور الشعور بالذنب في كل شيء»[29].

ثم عمد، في المقطع ما قبل الأخير من كتابه المذكور، إلى تفريع هذا الشعور من حصول التخلي عن الشهوة، فيقول:

«إني أدَّعي أن الشيء الوحيد الذي يذنب المرء بفعله، على الأقل في المنظور التحليلي، هو أن يتخلى عن شهوته [...]؛ وفي نهاية المطاف، إن ما تشعُر الذات بأنها أذنبت بفعله، عندما ترتكب ذنبها، بكيفية يقبلها أو لا يقبلها مرشدها الروحي، يرجع، في الأصل، إلى كونها تخلَّت عن شهوتها»[30].

2.1.2. اتقاء الخيانة؛ يتصل المقتضى الثاني لحفظ الشهوة بالمقتضى الأول، وهو أن التخلي عن الشهوة عبارة عن خيانة: إما خيانة للذات أو خيانة للآخَر (الصغير) أو خيانة لكليهما، علما بأن الخيانة تورِّث الشعور بالذنب؛ ويقول «لاكان»:

«إن ما أدعوه بـ«التخلي عن الشهوة» يصحبُه دائماً، بالنسبة إلى مصير الذات [...]، نوع من الخيانة: إما أن الذات تخون طريقها، تخون نفسها، وفي هذا بالغ الضرر بها عينِها؛ أو [...] أنها تتساهل مع مَن شاركها الالتزام بأمر ما في أن يخون ما تنتظره منه، وأن لا يفعل، بالنسبة إليها، ما تضمّنه الميثاق [الذي أخذه أحدهما من الآخر]، أيا كان هذا الميثاق»[31].

---

(29) نفس المصدر، نفس الصفحة.

(30) نفس المصدر، ص 368.

(31) نفس المصدر، ص 370.

والمفارقة هنا هي أن سبب هذه الخيانة عند «لاكان» يرجع إلى تقديم طلب الخيرات وجلب المنافع على غيرهما كما تُقدّمهما أخلاق الخير أو أخلاق السعادة، إذ يقول:

«متى تغاضى [المرء] عن الخيانة، وكان مدفوعاً بفكرة الخير ـ أقصد خير الذي خان في هذه اللحظة ـ فإنه تنازل إلى درجة أن يُخفِّض طموحاته الخاصة، قائلاً: «إذن لَمَّا كان الأمر كذلك، فلِنتخلَّ عن منظورنا، فلا أنا ولا الآخر [...] أفضل حالاً، ولنسلك الطريق العادي»؛ وحينها، لتكونوا على يقين أنكم تلاقون البنية التي تسمى «التخلي عن الشهوة»[32].

على أن «لاكان» لا يرى ما هو أحق بوصف الخير مِمّا يفيد في جلب الشهوة، جاعلاً الخير تابعاً للشهوة تبعية الوسيلة للمقصد، بدَل أن تكون تابعة له؛ وفي هذا يقول:

«إن مجال الخيرات موجود بالطبع، وليس المراد إنكاره؛ ولكن قد أقلب المنظور، فأدَّعي ما يلي: ليس هناك خير آخَر إلا ما يمكن أن ينفع في أداء ثمن الوصول إلى الشهوة»[33].

3.1.2. السّكن؛ المقتضى الثالث لحفظ الشهوة هو أن الشهوة ليست ملكاً للذات بقدر ما أن الذات «سَكَن» لها؛ ذلك أن الأصل فيها، كما اتضح من قبل، هو شهوة الآخَر (الكبير)، إذ قيل: «الشهوة إنما هي شهوة الشهوة»؛ وبهذا، لا تكون نسبة الشهوة إلى الذات وأعمالِها نسبةَ المملوك إلى المالك، وإنما هي نسبة الساكن إلى المسكون؛ وفي هذا الشأن يقول:

«إن معيار مراجعة الأخلاقيات الذي يوصّلنا إليه التحليل النفسي هو علاقة العمل بالشهوة التي تسكنه».

---

(32) نفس المصدر، نفس الصفحة.

(33) نفس المصدر، ص 370-371.

لذلك، حُقّ للتحليل النفسي أن ينزل منزلة الشاهد الحاكم، فيُصدر حكماً نهائياً لا استئناف معه على تَخلُّق الذات بحسب قيامها بمقتضى الشهوة التي تقارن عملها، لا باعتبار ملكيتها لها، وإنما باعتبار إيوائها لها، إذ يقول:

«لأننا نعرف أكثر ممن سبقونا أن نتبيّن طبيعة الشهوة التي هي في قلب هذه التجربة [أي تجربة العمل الإنساني]، فقد أضحى بالإمكان [إجراء] مراجعة أخلاقية و[إصدار] حكم أخلاقي على الذات تكون له قيمة الحكم يوم الحساب، تبَعاً لجوابها عن السؤال: «هل أتى تصرُّفك وفقا للشهوة التي تسكنك؟»»[34].

4.1.2. التجرد؛ إن المقتضى الرابع لحفظ الشهوة هو تَجريد الشهوة من الأغراض؛ فلا تتعلق الشهوة بشيء بعينه من أشياء العالم، بحيث إذا أدركته الذات، تكون شهوتها قد خمدت، بل هي، على العكس، رغبة دفينة لا تَمل ولا تكِل؛ ولما كان «لاكان» قد ذهب بهذا التجرد بعيداً، مشيداً بالشهوة الخالصة، فليس عجباً أن يتعرَّض لفيلسوفٍ أخلاقي اشتهر بالدعوة إلى تجرّد أبعد يستعجز الإنسان من نفسه الإتيان به، ألا وهو «كانط»! فمعلوم أن القانون عند هذا الأخير لا يكون أخلاقياً إلا إذا صيغ بمفاهيم العقل الخالص وحدها، بناء على إرادة صالحة، متجردة من كل العواطف والمصالح، وملتزمة بالواجب لذاته، حتى إن «كانط» نفسه، إقراراً منه بتعذر التجرد المطلق، يذهب إلى أنه لا أحدَ تصرّف يوماً تصرّفاً أخلاقياً بالمعنى الدقيق؛ وقد وجد «لاكان» في هذا القانون الأخلاقي «الكانطي» المجرَّد صورة واضحة لـ«الشهوة في حالتها الخالصة»، بل صار إلى الجمع بين «كانط» وبين معاصر له لا يقع في الحسبان إمكان

---

(34) نفس المصدر، ص 362.

(35) انظر: LACAN, "Kant avec Sade".

اجتماعهما، ألا وهو «ماركيز دي ساد»! بحجة أن القانون اللاأخلاقي للثاني يضاهي، في قوة تَجرّده، القانون الأخلاقي للأول، ثم عمد إلى قلب الأمر القطعي «الكانطي» إلى أمر بالاستمتاع[35].

وعندما تصير الذات المشتهية قاب قوسين من الاستمتاع، فإنها تكون قد تَجرّدت من كل التعلقات التي تحجب شهوتها، بدءاً من الخيرات التي تلهيها عن وجهتها وانتهاء بنفسها التي بين جنبيها؛ فإذا كان دأبُ الذات أن تضحّي بالرغبات التي لا توصّلها إلى المشتهَى، فإنها ليست تقعد عن التضحية بأي كائن يوصّلها إليه؛ ولا كائن تقطع الذات بأن التضحية به توصّلها إلى مشتهاها من نفسها؛ لذلك، كانت الشهوة الخالصة للذات هي شهوة لأن تكون ميّتة، أي أن الشهوة الخالصة إنما هي «شهوة الموت»؛ وما الموت، بالنسبة للذات المشتهية، إلا «الدخول في العدم الذي منه خرجت»[36]!

2.2. الشهوة بين «لاكان» و«سبينوزا»

أبدى «لاكان» إعجابه بكون «سبينوزا» تفطن لِما لم يتفطن له غيره من الفلاسفة، حين قال: «**إن الشهوة عبارة عن ماهية الإنسان ذاتها**»؛ وادعى «لاكان» أن، تحت هذا القول، حقيقة لم تتكشف بعد، مُشعراً بأن فلسفة «سبينوزا» تضمَّنت إرهاصات بتصور التحليل النفسي للشهوة[37]؛ غير أن القول بهذا التقارب، بل التداخل بين المدلول التحليلي للشهوة ومدلولها الفلسفي عند «سبينوزا» يَرِد عليه الاعتراضان التاليان:

أ. أن الشهوة عند «لاكان» تقترن أساساً بدوام الفقد، بينما تقترن عند «سبينوزا» بالفرح أو الحزن كما جاء في قوله:

---

(36) LACAN, Ethique de la psychanalyse: p. 304.

(37) LACAN, Le désir et son interprétation: p. 16-17.

«إن الشهوة هي ماهية الإنسان ذاتها، أي الجهد الذي يبذله الإنسان لبقاء وجوده؛ لذلك، فإن الشهوة التي تتولد من الفرح تُعينها وتزكيها عاطفة الفرح؛ وعلى العكس من ذلك، فإن الشهوة التي تتولد من الحزن تضعفها وتعاكسها عاطفة الحزن»[38].

وشتان بين الفقد والفرح، فالأول يتعلق باتصال كلي بالآخَر ليس إلى الظفر به من سبيل، بينما الفرح انفعال يزداد به الإنسان كمالا؛ وأين الاتصال الجنسي المحال الذي يتحدد به الفقد من الكمال الجسمي الروحي الذي يتحقق بالفرح!

والثاني، أن «سبينوزا» بنى حدَّه للشهوة على تصوُّره الخاص لوحدة الوجود، إذ تكون هذه الوحدة، بحسبه، عبارة عن اتحاد الإله والطبيعة؛ وقد أقر «لاكان» بهذا التصور الخاص الذي ارتبط به مفهوم «الشهوة» عند «سبينوزا»، قائلاً: «إن الواقع الإنساني كله [عند «سبينوزا»] يتشكل وينتظم تبعا لصفات الجوهر الإلهي»[39]، ومتأوّلاً وحدة الوجود بكونها «ردّ مجال الإله إلى شمولية الدال»، بل ذهب إلى أن تعلّق مدلول الشهوة بهذا التصور يورِّث الانفصال عن الشهوة الإنسانية والاندفاع في الحب المتعالي، إذ يقول:

«فبما أن «سبينوزا» قال: «الشهوة هي ماهية الإنسان»، وأنه جعل هذه الشهوة تابعة تبعية مطلقة لشمولية الصفات الإلهية [...]، فقد حصّل تلك الوضعية الفريدة التي يمكن أن يمتزج فيها الفيلسوف بحب متعال»[40].

ومتى سلمنا بهذين الاعتراضين: «اقتران الشهوة بالفرح» و«بناؤها على وحدة الوجود»، تبين أن الشهوة عند «سبينوزا» ليست في شيء من جنس الشهوة التي يسعى التحليل النفسي إلى حفظها، إذ لا ابتهاج فيها ولا تسام

(38) انظر البرهان على الدعوى 18 من الجزء الرابع من كتاب SPINOZA, Ethique.

(39) LACAN, Le désir et son interprétation: p. 17.

(40) LACAN, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse: p. 247.

معها، وإنما هي رغبة جنسية خالصة لا تُقضَى ولا تنقضي؛ ولولا أن «سبينوزا» جعل الإله والطبيعة شيئاً واحداً، لكان تحديده للشهوة أقرب إلى الإيفاء بغرض الشوق الروحي منه إلى الإيفاء بغرض الرغبة النفسية.

وعندئذ، لا نستغرب أن يعود «لاكان»، فيستدرك خطأ ما ذهب إليه، معتبرا نظر «كانط» في هذا الأمر أصوب من نظر «سبينوزا»، إذ يقول في إثر قوله السابق:

«إن هذه الوضعية التي تُوصّل إلى الحب الإلهي لا يمكن احتمالها، ذلك أن التجربة تُبيِّن أن «كانط» أصدق؛ وقد برهنتُ على أن نظريته في الشعور لا تستقيم [على أصولها] إلا بوضع تحديد للقانون الأخلاقي الذي، لو فحصناه عن قرب، [لتبيَّن أنه] ليس إلا شهوة خالصة، هذه الشهوة التي تفضي إلى التضحية بكل ما هو موضوع للحب في تَحنُّنه الإنساني»(41).

وقد ذكرنا أن «لاكان»، في دراسته التي بلغت غاية الاستغلاق: «كانط مع ساد»، عمد إلى ردّ الأمر القطعي ذي الأصل «الكانطي» إلى الأمر بالاستمتاع ذي الصبغة السادية، بحجة أنهما يشتركان في الدعوة إلى التغلغل في التجرد من الأغراض إلى حد انقلاب «الإرادة» التي بُني عليها الأمر الأول و«الشهوةُ» التي بُني عليها الأمر الثاني إلى مجرد الرغبة في الموت(42).

---

(41) نفس المصدر ونفس الصفحة.

(42) لقد اتخذ الخروجُ من الأخلاق عند «لاكان» صورة تأسيس التحليل النفسي على مبادئ لا أخلاقية؛ ولم يُخف تأثره، في ذلك، بصادم، بل فاحش أطاريح «المركيز دي ساد»، لكنه ظل ساكتاً عن تأثير «جورج باطاي» في توجُّهه اللاأخلاقي، إذ لم يُؤثَر عن «لاكان» أنه ذكر اسم «باطاي» من قريب ولا من بعيد، مع أن تأثره به لا يقل عن تأثره بـ«دي ساد» الذي أثَّر، كذلك، في «باطاي» نفسه؛ غير أن هذا السكوت يثير العجب، متى عُرف أن «لاكان» و«باطاي» كانت تربطهما علاقة زمالة ملحوظة، إذ كانا يحضران معاً للدروس المتميزة التي أفردها «ألكسندر كوجيف»، وقتئذ، لفكر «هيغل» الجدلي؛ فهل يكون ظاهرُ هذه العلاقة يُبطن تنافساً شديداً في طيّه غيرةٌ خفية، بل حسداً أخفى؟ وهل يكون، من آثار ذلك، أن زوجة «باطاي» آلت إلى =

3.2. أسطورة «أنتيغون» وحفظ الشهوة

استهل «لاكان» كلامه عن «أنتيغون»[43] في الفصل التاسع عشر من كتاب أخلاقيات التحليل النفسي بقوله:

«ها نحن الآن يتوجب علينا أن نتناول نص «أنتيغون»، باحثين فيه عن شيء آخر غير درس في الأخلاق»[44].

واضح أنه يشير، ها هنا، إلى أخلاق الشرعة؛ والواقع أنه يرى في «أنتيغون» النموذج الأمثل للذات التي لا تتخلى عن شهوتها، مُجسِّدة، على أكمل وجه، أخلاقيات الشهوة، في مقابل «أخلاقيات الشرعة» التي يُمثلها «كريون»، خالُها وحاكم «طيبة» من بعد شرود أبيها «أوديبوس» على إثر انكشاف الحقيقة عن نسبه؛ فلنبين كيف يرى «لاكان» أن «أنتيغون» حفظت شهوتها حفظا يستحق أن يكون مضرب المثل.

لما أدى اقتتال أخويها الشقيقين: «بولينيس» و«إيتيوكل» على الحكم إلى أن استعان الأول بالأعداء، اتُّهم بالخيانة لوطنه: «طيبة»؛ ولما انتهى الاقتتال بين الأخوين بمقتل «بولينوس»، أصدر «كريون» أوامره بحرمان «بولينيس» من مراسم الدفن الدينية المعهودة، عقاباً له على خيانته لوطنه؛ بيد أن لهذا الحرمان من المراسم، في التقاليد اليونانية، دلالة خاصة، ذلك

«لاكان»، خِدْنا، ثم زوجة، فولد منها بنتاً ظلت لسنوات محرومة من نسبه، وحاملة لنسب «باطاي»؟ وهل يعود هذا الحرمان من النسب إلى نظرية «لاكان» في اسم الأب كادعائه بأن النسب لا يحصل بأثر الوطء، وإنما بذكر الاسم، وهل تأبّت صاحبته على ذكر اسمه، أم يعود هذا الحرمان إلى ظروف تاريخية خاصة قيل إنها فترة احتلال الألمان لفرنسا ومطاردتهم لليهود بها، علما بأن هذه الزوجة كانت يهودية؟ ولا يعنينا الكشف عن أسباب سكوت «لاكان» بقدر ما يعنينا التنبيه على أن تنظيره لـ«اللاأخلاق» يجد بعضاً من مبرراته في حياته الخاصة.

(43) انظر الفصل الأول من هذا الكتاب، فقد ذكرنا فيه قصة «أنتيغون» في عقب أسطورة «أوديبوس».

(44) LACAN, Ethique de la psychanalyse: p. 292.

أن المراسم تضمَن للميت أن يلحق بعالم الآلهة، فيكون منعها عن أحد عبارة عن منعه من الانبعاث من جديد في هذا العالم؛ وبهذا، يكون مراد «كريون» بحرمان «بولينيس» من مراسم الدفن هو إيقاع موت ثان به يَردّه إلى العدم المطلق، موت لا يستطيع الآلهة أنفسهم أن يخرجوه منه؛ فما كان من أخته «أنتيغون» إلا قرَّرت عصيان أوامر «كريون»، لا يثنيها عن قرارها الوجودي شيء، إنذاراً كان أو إشفاقاً أو إقناعاً؛ لقد أبت بإصرار أن يُحرم أخوها من اللحاق بالآلهة كما أنها رفضت بإلحاح أن تفترس جسده الكواسر والسباع ويتأذى أهل الأرض وأهل السماء بتَمزُّق أعضائه(45)؛ وكيف لها أن تنثني عن هذا القرار، وقد أسرف «كريون» في أوامره أيما إسراف! إذ أنه لم يكتف بما تقضي به القوانين الجارية المبنية على أخلاق الشّرعة، والتي لا تعاقب إلا بقتلة واحدة، وقد نَجزت بـ«بولينيس» هذه القتلة، بل إنه حرّف هذه القوانين عن مقاصدها، وجعلها تتعدى إلى القضاء بالعقاب بقتلة ثانية هي عبارة عن موت مطلق، موت يمحو ذات «بولينيس» من السجل الرمزي، بل يُنسى اسمُه وذِكره كأنه لم يكن أبداً شيئاً.

1.3.2. لاشعورية الشهوة؛ لما كان اللاشعور منبتَ الذات، وكانت شهوة الذات رغبةً لا شعورية ـ علما بأن الذات رتبة رمزية تعلو على رتبة الشخص ـ لزم أن تكون الشهوة التي استغرقت قلب «أنتيغون» بوصفها ذاتا رغبة مغروزة في لاشعورها؛ وليس هذا اللاشعور إلا مَحلّا للمأساة المريعة التي ابتُليت بها أسرتها منذ أن أتى جدُّها «لايوس» جريرته، وهي إنجاب من حذَّره الكاهن منه، وهو أبوها «أوديبوس»؛ ولا جرَم أن هذه البلية المتناهية في الشذوذ سوف يتوارث ندوبَها وآثارَها الجيلُ بعد الجيل؛ وهكذا، اختارت «أنتيغون» أن تكون شهوتها في نطاق هذه المأساة

(45) نفس المصدر، ص 325.

باعتبارها «آتـي»[46]، أي قدر اللعنة الذي نزل بأسرتها، سالكة الطريق إليه بمفردها؛ ولما ارتضت «أنتيغون» أن يكون هذا النطاق منشأ ذاتها كذات مشتهية، فقد جعلت شهوتها من شهوة أمها، متحملة إجرام إمها «جوكاست»، بل طفقت تشتهي أخاها «بولينيس» اشتهاء أمها لولدها الذي هو زوجها، متحملة إجرام أخيها هو الآخر؛ وفي هذا المضمار، يقول «لاكان:

«فما حقيقة هذه الشهوة؟ ألا يجب أن تكون شهوةَ الآخر، وأن تكون موصولة بشهوة الأم؟ إن شهوة الأم [...] هي الأصل في كل شيء، إن شهوة الأم هي الشهوة المؤسِّسة للبنية كلها، [أي] الشهوة التي أخرجت إلى الوجود هؤلاء الأبناء الذين لا أمثال لهم: «إيتيوكول» و«بولينيس» و«أنتيغون» و«إيسمين»، وهي، في ذات الوقت، شهوة إجرامية؛ [...]؛ لقد ازدوجت الذرية من هذا الزواج المحرَّم إلى أخوين اثنين: أحدهما يُمثل القوة، والآخر يُمثل الجريمة؛ ولا شخص هناك يتحمل الجريمة وتَحقُّق هذه الجريمة إلا «أنتيغون»؛ وبين الاثنين اختارت «أنتيغون»، بلا تحفظ ولا اشتراط، أن تكون حارسة لكيان المجرم بما هو كذلك »[47].

2.3.2. تجرُّد الشهوة؛ لقد بلغ تجرُّد الشهوة ـ أو خلوصها ـ لدى «أنتيغون» الحد الذي لم يَعُد معه أي اعتبار لتصرفات الذات، خيراً كانت أو شراً، ولا لنتائجها، ولا حتى لصفاتها، وإنما الاعتبار كله لكينونة هذه الذات وحدها، أي للذات من حيث هي مجرد كائن؛ والحال أن هذا الحد الصارف لغير الكينونة لا يُدرَك إلا بواسطة اللغة القادرة على أن تفصل بين الكائن وبين ما أتاه وما يوصَف به، أي أن تقطعه عن العلاقات

---

(46) «Até» (= آتي) كلمة يونانية، يقول «لاكان» إن الـ«آتي» الذي ينتسب إلى مجال الآخر، ليس من نصيب «كريون»، وإنما هو، على العكس، المحل الذي تقيم فيه «أنتيغون»»
LACAN, éthique de la psychanalyse: p. 323.

(47) نفس المصدر، ص 329.

الخيالية، أي تخرجه من مقام الخيال؛ وفي هذا يقول «لاكان»:

«إن هذا التجرّد، هذا الفصل للكائن عن كل مُميزات المأساة التاريخية التي كابدها، هو ها هنا، حقاً، الحد، أي اللاشيء الذي تحوم حوله «أنتيغون»؛ فهو ليس شيئاً آخر غير القطع الذي يحدثه في حياة الإنسان وجود اللغة نفسه»[48][أي يحدثه الدخول إلى مقام الرمزي].

ولما تخلّصت «أنتيغون» في شهوتها من كل الاعتبارات، فضلاً عن رفضها لمطالب الآخر، حتى أضحت على شفا العدم، فقد حققت استقلالها عن كل شيء إلا عن هذا القطع اللغوي، لأنه هو الذي كان واسطتَها إلى هذا الاستقلال؛ فيقول «لاكان»:

«تظهر «أنتيغون» بمظهر المستقل، [والاستقلال] إنما هو علاقة الكائن الإنساني بما يجد نفسه حاملاً له بأعجوبة، أي القطع الدلالي الذي يمنح الإنسان القدرة التي لا تقهر، على أن يكون، على الضد وبالرغم من كل شيء، ما هو»[49].

وحينئذ، لا غرو أن تكون «أنتيغون»، وقد خلُصت شهوتها من كل الشوائب وارتقت من مقام الخيالي إلى مقام الرمزي، أن تكون بلا خوف من غيرها ولا شفقة على نفسها[50]، بل أن تنزل، بِحكم أنها أضحت بطلة مأساوية، منزلة من يُطهّر غيرها من تينك العاطفتين، حتى ولو تعلقتا بـ«أنتيغون» نفسها، جرّاءَ مشاهدتها والتماهي معها.

3.3.2. شهوة الموت؛ لقد تجردت «أنتيغون» من كل تعلقاتها كامرأة، زوجاً وذرية، ناسية نفسها، ولم تتعلق إلا بأخيها؛ ودعاها هذا التعلق إلى أن تدخل في تجريد أبعد، وهو تجريد أخيها من كل أفعاله وأوصافه، إلا

---

(48) نفس المصدر، ص 325.

(49) نفس المصدر، ص 328.

(50) نفس المصدر، ص 307.

من وصف واحد هو كونه أخاً شقيقاً لها؛ فباتت لا تتحدث عنه إلا بما هو أخ لها لا سواه، فتقول:

«إن أخي هو ما هو، ولأنه هو ما هو، ولأنه لا أحد يمكن أن يكون هو إلا هو، فإني أسير قُدماً إلى هذا الحد المحتوم؛ لو أنه كان شخصاً آخر يمكن أن أرتبط به برباط إنساني، زوجاً كان أو ابناً، لكان يمكن أن يَخلُفه غيره [...]، لكن هذا الأخ الذي [...] شاركني الوجود بنفس الرحم والصلة بنفس الأب [...]، هذا شيء واحد لا ثاني له»[51].

ومن عادت لا تذكر إلا أخاها بمجرّده، مستهلكة بكليتها في حفظ شهوتها الخالصة، فلا تبالي بوعيد الحاكم لها بأن تلقى الموت، بل تكون قد ماتت قبل أن تموت، فهي «ميتة بين الأحياء»، وقد قالت، وهي تجادل عن نفسها: «إني ميتة وأريد الموت»[52].

«لقد بلغت «أنتيغون»، حسب قول «لاكان»، [...] بالشهوة الخالصة التي ليست إلا شهوة الموت كموت إلى نهايتها، [...] لقد جسدت «أنتيغون» هذه [الشهوة بحق]»[53].

ولما بات الموت يملأ عليها قلبها، تساوت عندها وجوه اشتهائها لقدر اللعنة، فتارة تقصُر قصدَها عليه، وتارة تَهُمُّ بتجاوز حدوده، وتارة تقيم في قلبه، كأنما تتشوف إلى أن تجتمع، في خالص شهوتها، الجهات الثلاث: «المعية» و«البَعدية» و«الوسطية»[54]، بل تتوق إلى أن تَمَّحي الحدود بين هذه الجهات، كل جهة تُسلمها إلى أخرى، حتى كأن هذه الجهات جهة واحدة[55].

---

(51) نفس المصدر، ص 297، 324.

(52) نفس المصدر، ص 327.

(53) نفس المصدر، ص 328-329.

(54) ANSALDI, Ethique de la psychanalyse: p. 119.

(55) هذا أشبه بما يُدعى بـ«شريط مابيوس»، وهو عبارة عن شريط أُلصِق طرفاه مع قلب اتجاههما، بحيث يصير وجه الشريط يوصل إلى ظهره والعكس بالعكس.

4.3.2. جمال المشتهِي؛ لَمّا أبت «أنتيغون» الانصياع لأوامر «كريون»، غير متخلية عن شهوتها، فقد أصدر حكمه بأن يُبنىَ عليها، وهي حية، في كهف، عقاباً لها على عصيانها؛ حينها، أقبلت على بلائها بثبات الذي لا يتزلزل عن شهوته، وقلبُها مقيم كله في الحد الذي يفصل بين موتين اثنين: الموت بالنسبة لأوصاف الذات وقد استدبرته، والموت من أجل الذات، وهو الذي تستقبله، أي الموت من أجل تَحمُّل قَدَر اللعنة المكتوب؛ فكان لا مندوحة، والحال هذه، أن يُبهر هذا المشهد المأساوي من الأبصار ما أبهر، ويخلب من الألباب ما خلب، ويسلب من العقول ما سلب، فلا ترى إلا أن جمال «أنتيغون» قد أشرق ببهائه وسرى فيما حولها؛ فهذا «لاكان»، وكأنه ينظر إليها وهي تخطو آخر خطواتها إلى مدفنها، يقول:

«لا جَرمَ أن «أنتيغون» تكشف لنا وجهة القصد التي تتحدد بها الشهوة؛ [إذ] يتجه هذا القصد إلى صورة تحمل سرّاً لا يقبل إلى حد الآن أن يباح به، [ألا ترى كيف] أنه يجعل العيون تطرِف حينما ننظر إليها! وهذه الصورة، مع ذلك، [تقوم] في لبّ المأساة بما أنها هي الصورة الخلابة لـ«أنتيغون» عينها؛ ذلك لأننا نعلم يقينا بأن «أنتيغون» هي التي تفتننا، فيما وراء الحوارات ووراء مسألة الأسرة والوطن ووراء المواعظ، ببهائها الذي لا يطاق، بما فيها من الرائع الذي يجذبنا، والمروّع الذي يزعجنا، إن هذه الضحية المرعبة التي اختارت وضعها لتُحيّرنا»(56).

وهذا الجمال الذي زان «أنتيغون» لا تراه عيون الآخرين فحسب، بل أيضاً تراه عيناها هي الأخرى، إذ ينطوي على شهوة خفية أخرى غير الشهوة التي تقوم في تَحمُّل «أنتيغون» اللعنة التي باءت بها أسرتها، ذلك أن بارق نظراتها، وهي تخطو إلى حتفها، يشي بشهوة العشق التي تذكّر

(56) LACAN, Ethique de la psychanalyse: p. 290.

بشهوة العذراء ليلة زفافها؛ إذ «لا شيء أبلغ أثراً، على حد قول «لاكان»، من تلك الشهوة الجلية التي تنبعث من أجفان الفتاة الرائعة»[57]، حتى كأن نظر «أنتيغون» نفسَه انفصل عن منظورها، وأضحى سبباً لشهوة أخرى، فباتت تعشق شيئاً سقط عنها؛ وزادها بهاءً أنها أقدمت على ما أقدمت عليه بمفردها، سالكة طريقاً ليس كمثله طريق، احتمالاً وإصراراً، لكي تُخلّد قدر اللعنة الذي نزل بأهلها[58].

3. نقد أخلاقيات الشهوة

لقد ربط «لاكان» بين «تحريم زنا المحارم» باعتباره القانون الأول (أو الشرعة) وبين «الشهوة» باعتبارها تضادُّ المتعة، لكنه لم ينشغل بربط الشرعة بالأخلاق التي تترتب عليها بما يجيز أن نقول: «إنه لا أخلاق بغير شرعة»، ولو أن الشرعة تُعد، في التحليل النفسي، بمثابة القانون الكلي الوحيد الذي تتفرع عليه كل القواعد الأخلاقية في مختلف أشكالها التاريخية والثقافية؛ ولا هو انشغل بربط الشرعة باسم الأب الحامل لها بما يجيز أن نقول: «إنه لا أخلاق بغير اسم»، بينما عمد إلى ربط الأخلاق بما هو لازم عن الشرعة أو لازم عن الاسم الحامل لها، ألا وهو الشهوة! إذ لولا الشرعة، ما كانت هناك شهوة؛ وعلى الرغم من أن الشرعة، عند «لاكان»، تنزل من الشهوة منزلة الشرط من المشروط، فإنه أبى إلا أن يقيم تعارضاً بين «أخلاق الشرعة» و«أخلاق الشهوة»، نابذاً الأولى وداعياً إلى الثانية.

بعد أن عرَضنا تصوُّر «لاكان» لأخلاق الشهوة، نمضي الآن إلى إبطال الدعوى التي بُني عليها هذا التصور وهو «أن التخليق يحصل بطريق الشهوة»؛ فمن الواضح أن هذه الدعوى تقلِب القيم المعهودة، إذ تقول

(57) نفس المصدر، ص 327.

(58) نفس المصدر، ص 329.

بضد ما يعتقد الجمهور وهو «أن اتباع الشهوات سبب من أسباب فساد الأخلاق»، فتجعل الأسوأ ـ أو الأدنى ـ وسيلةً يُتوصّل بها إلى الأحسن ـ أو الأعلى؛ ويتخذ إبطالنا لدعوى «لاكان» صورة ما يُسمى بـ«قلب الدليل على المستدلّ به»؛ فسوف نبين كيف أن الأدلة التي أقامها على التخليق بواسطة الشهوة، هي، على الحقيقة، أدلة على التخليق بواسطة الاسم، وكيف أن التخليق بالاسم يترتب عليه تقدُّم الأخلاق على الوجود.

1.3. التخليق بواسطة الاسم

يدَّعي «لاكان» أن الشهوة، في أسطورة «أنتيغون»، تنهض بالتخليق؛ والظاهر أنه لو نظرنا ملياً في هذه الأسطورة، لوجدنا أن مدارها الأساسي ليس التخليق بطريق الشهوة، وإنما **التخليق بطريق الاسم**؛ وتوضيح ذلك أن «أنتيغون»، وإن هَمَّها، بصورة لا شعورية، قدَرُ العائلة الملعونة، حفاظاً على تاريخها الذي لا ثاني له، فقد كان يهمها، بصورة شعورية، أخوها الشقيق دون سواه، حتى أختها التي أبدت استعدادها لأن تساندها، بل أن تشاركها المصير ولو بعدَ محاولة استنزالها عن قرارها، فقد صرفتها بغير تردّد ولا تحسّر؛ وتَجلّى هذا الهم الخاص في قولها الذي اتخذ صوراً تكشف عن أصل تَخلّقها:

أولاها هي «**أخي ذات، لا صفات**»؛ ومعلوم أن ذات الشيء هو عينه أو نفسه؛ ولما كانت عين الشيء عبارة عن الشيء، مجرَّداً من صفاته، لزم أن يُعيّنه «اسم» مخصوص؛ وقد اختص هذا الاسم، في الاصطلاح، بـ«اسم العَلم»؛ فيلزم أن «أنتيغون» لم تكن تقصد، من وراء رغبتها، في حفظ ذات أخيها، عين «بولينيس»، لأن هذه العَين غدت مفقودة، بموجب القتل الذي تعرّض له، وإنما تقصد، أصلاً، حفظ اسمه الذي تتعيّن به ذاته، أي «بولينيس».

والصورة الثانية هي «**أخي هو ما هو**»؛ واضح أن «أنتيغون» هنا تُعرِّف

أخاها بماهيته؛ والمراد بماهية الشيء هو تمييزه من غيره؛ وواضح كذلك أن الأصل في الاسم هو أداء هذه الوظيفة التمييزية على تمامها، بحيث لا يسد مسده سواه من الألفاظ، حتى ولو كان وصفاً محدَّداً من حيث هو كذلك[59]، لأن هذا الوصف يخبر عن الشيء، ولا يشير إليه، في حين أن الاسم يشير إلى الشيء، ولا يخبر عنه بالضرورة؛ والإشارة هي بمنزلة العيان، والخبر، كما يقال، ليس كالعيان؛ فيلزم أن «أنتيغون» كنَّت بماهية أخيها عن اسمه كما لو أنها قالت: «بولينيس» هو «بولينيس».

والصورة الثانية هي «أخي بما هو كائن»؛ تقصد «أنتيغون» بذلك أن أخاها، إذا انتفى عنه الوجود، فلا تنتفي عنه الكينونة البتة، ولا يحفظ هذه الكينونة إلا الاسم، بل يجوز أن يكون الاسم هو الأصل فيها؛ وقد يُحمل الأصل هنا على معنيين: أحدهما «أن الاسم سبب في وجود المسمى»، كما إذا أراد الحق سبحانه شيئاً قال له: «كن فيكون» فينزل أمره منزلة الاسم لهذا الشيء، وهذه كينونة مُوجِبة للوجود؛ والمعنى الثاني «أن الاسم باعث على تعاطي إيجاد المسمى»، كما إذا تَخيّر الوالدان، لولد مأمول لم تَحمل به الأم بعد، اسماً يجعله كائناً في عالمهما الذهني، وهذه كينونة غير موجبة للوجود؛ ولئن كان «لاكان» قد ميّز الكينونة من الوجود، بانياً لها على الدوال اللغوية، فقد تعدى بهذا التمييز حدوده بقوله: «الإله كائن، أما سؤال: هل هو موجود؟ فهذه مسألة أخرى، لأن الدال يُقرّ كينونته»، إذ كينونة الإله ووجوده شيء واحد؛ ومتى عرفنا أن الاسم يكفي في ثبوت الكينونة، تبيّن أن طلب «أنتيغون» أن تُحفظ كينونة أخيها لا يعدو كونه طلباً لحفظ الاسم الذي يحمله.

والصورة الرابعة هي «أخي هو أخي»، وهو قول تحصيلي[60]، والقول

---

(59) قد يُستعمَل الوصف المحدَّد استعمالَ اسم العَلم.

(60) مقابله الفرنسي: tautologique

التحصيلي يفيد التكرار الذي لا يكذب؛ وغني عن البيان أن الذات لا تتكرر، وإنما الذي يحتمل التكرار هو الاسم الذي تحمله الذات، ومسمّى «تكرار الاسم» هو الذي عُرف، في الاستعمال، باسم «الذِّكْر»، فلا ذِكْر إلا مع وجود التكرار[61]، أما الاسم بغير تكرار، فلا يزيد عن كونه عَلَماً؛ فيلزم أن «أنتيغون» كانت ترمي، وراء قولها المتكرر، أمرين اثنين: أولهما تحصيل أخيها لرتبة «المذكور»، وهي تعلو على رتبة المسمَّى؛ والثاني تحصيلها، هي الأخرى، لنفس الرتبة، فتُذكر كما يُذكر؛ وعلامة ذلك أنها نسبت «الأخ» إلى نفسها مرتين، وإلا كان لها، في القول: «أخي هو أخ»، بل في القول: «الأخ هو أخ» غناء عن قولها السابق.

وبناء على ما تقدم، يتبين أن الرغبة الدفينة التي أبت «أنتيغون» أن تتخلى عنها ـ أي حفظ قدَر اللعنة ـ لم تتجلّ في حرصها على مواراة سوأة أخيها، ولا في طلبها بإقامة مراسم الدفن، بقدر ما تجلت في تمسكها، على وجوه مختلفة، بحفظ اسمه، تثبيتاً له في ذاكرة قومه؛ ولئن كان «لاكان» قد استند، بالأساس، إلى المظهرين الأولين في الاستدلال على عدم تخلي «أنتيغون» عن رغبتها غير المشعور بها، فلم يسعه إلا أن يشير، على عجل، إلى دور الاسم في إيجاب مواراة المسمّى به، قائلاً:

«ليس الأمر أن نتخلص ممن هو إنسان كما نتخلص من كلب؛ فلا يمكننا أن نتخلص من بقاياه بنسيان أن سجل الكينونة لمن تَعيّن باسم ينبغي أن يصان بإقامة الجنازة»[62].

---

(61) رب معترض يقول: «إن التكرير أو الترديد ليس لازمة من لوازم الذكر؛ لِمَ لا يجوز أن يكون الذكر هو الاستحضار، وقد يكون باللسان أو بالقلب أو بالروح أو بالسر!»، الجواب عن هذا الاعتراض هو أن الذكر عبارة عن ملازمة المذكور، وهذه الملازمة هي الرتبة القصوى في «التردد» على المذكور أو قل هو دوام تجديد الصلة بالمذكور؛ وهذا المعنى، بالذات، هو مقتضى التكرير أو الترديد الذي نجعله شرطاً في الذكر، سواء كان تكريراً أو ترديداً باللسان أو بغيره، قلباً كان أو روحاً أو سراً.

(62) LACAN, Ethique de la psychanalyse: p. 325.

وهكذا، يكون تعيُّن الاسم هو السبب الموجب لإقامة الجنازة.

يترتب على هذا أن التخليق الذي نسبه «لاكان» إلى شهوة حفظ القدَر العائلي لا يتحقق بإقامة مراسم الدفن، وإنما يتحقق بحفظ السبب المقتضي لهذه الإقامة، ألا وهو «ثبوت الاسم»؛ على أن «أنتيغون»، بما عُرفت به من إباء وكبرياء، تستنقص البقاء عند رتبة «تعيُّن الاسم»، مع إمكان الرقي إلى أعلى منها، وهي رتبة «تردُّد الاسم»، أي رتبة «الذِّكر»؛ لذلك، فهي تأبى أن يكون أخوها مجرد اسم قد تختلف عليه الأيام، فيُنسى، وإنما اسماً لا يُنسى أبد الدهر، أي اسماً مذكوراً ذكراً كثيراً؛ وعليه، فلئن صح التخليق بواسطة الاسم في دلالته على التعيين، فلَأن يصح بواسطة الاسم في دلالته على الترديد أجدر؛ وهكذا، تكون «أنتيغون» قد اتخذت من اسم أخيها «بولينيس» ذِكراً مخصوصاً يورّثها تَخلّقاً مستقلاً عن تَخلُّق خالها «كريون».

ولنوضح الآن كيف أن التخليق بالاسم يلزم منه أن الأخلاق تتقدم على الوجود، وكيف أن «لاكان» نفسه بنى نظريته في الاسم على تقدُّم الأخلاق على الوجود وإن لم يطرح مسألة هذا التقدم بصورة مباشرة.

2.3. أسبقية الأخلاق على الوجود

لقد أبطلنا في كتاب سؤال العمل الاعتقاد السائد بأن الوجود متقدم على الأخلاق، وادعينا أن العلاقة بينهما متلازمة بدءاً من الوجود في غيب الأرحام، ثم سيراً مع الوجود في عين الأعيان، إذ تقترن كل هيئة خَلْقية بصبغة خُلُقية على قدْرها، والعكس بالعكس؛ ونظفر في لفظ «التخليق» في العربية بميزة لا توجد في مقابلاته الأجنبية، وهو أنه يفيد «تكوين الخَلْق» و«تكوين الخُلُق» معا، كما نجد هذه الميزة نفسها في لفظ «التخلُّق»، إذ يفيد، هو الآخر، «تشكُّل الخَلْق» و«تشكُّل الخُلُق» معاً؛ فدل ذلك على أنه لا خُلُق بغير خَلْق، ولا خَلْق بغير خُلُق؛ وليس شرطاً في التخلُّق أن

يَشعُر به الولد في رحم أمّه شعوره به بعد خروجه إلى العالم؛ والواقع أن ما جرت تسميته بـ«الاستعدادات» ليس، في الأصل، إلا هذه الأخلاق الخفية.

ولم تكن هذه الدعوى منا إلا خطوة أولى تُمهِّد لدعوى أخرى أبعد منها، أرجأنا الإعلان عنها إلى حين أن نُحصِّل الأدلة الكافية عليها، إذ كنا على يقين من صحتها؛ وهذه الدعوى هي أن «الخُلُق يتقدم على الخلْق»؛ ونسوق أدلتنا الائتمانية عليها على مستويين: المستوى الروحي والمستوى المرئي.

1.2.3. خطاب الإله للإنسان قبل خَلقه؛ لقد أخبرنا التنزيل الحكيم بأن الإله، جلَّ وعلا، خاطب بني آدم مرتين: «يوم الإشهاد» و«يوم الائتمان»[63]، وأن خطابه القدُسي لهم كان قبل النشأة الأولى؛ وحمل هذا الخطابُ إلى الإنسان، وهو لا يزال في عالم الغيب، قيمتين خُلُقيتين ساميتين هما: «الشهادة» و«الأمانة»؛ وألهمه الإله، في هذا العالم بعينه، العلم بهما والعملَ على وفق مقتضى هذا العلم، فاستطاع الإنسان، وهو كائن غيبي، أن يؤدي الشهادة بوحدانية الإله وربوبيته، مأخوذاً بتبعاتها، وأن يتحمَّلَ الأمانة التي أبي غيرُه تَحمُّلها، تعظيماً لقدرها.

ولا يخفى أن «أداء الشهادة» و«تحمُّل الأمانة» فعلان خُلقيان صريحان يتحقق بهما تمام إنسانية هذا الكائن الغيبي؛ وما كان ليأتي بهما على الوجه الذي ارتضاه الإله لولا أنه كان قادراً على أن يُميّز بين مقتضى الخير ومقتضى الشر، ويعلم أن وجود هذه الشهادة والأمانة خير كله، بل إنه ليس في الخيرات أنفع منه كما يعلم أن عدمهما شر كله، بل إنه ليس في الشرور أضر منه؛ بل ما كان ليشهد لولا أنه أدرك أن الحق شرط في الشهادة، ولا ليؤتَمن لولا أنه عرف أن العدل شرط في الأمانة، إذ بلسان

---

(63) تدبر الآية الكريمة: 172، سورة الأعراف والآية الكريمة: 72، سورة الأحزاب.

الحق وميزان العدل أُلقِي عليه الخطاب الإلهي.

وبعد أن فرغ من أداء الشهادة، أيقن بأنه مسؤول عن تبعاتها كلها في عالم آخر سوف يستقبله، إذ حذَّره الإله من الغفلة فيه والاعتذار بإشراك الآباء؛ وبعد أن اختار حمل الأمانة، أيقن بأنه مسؤول عن تبعاتها كلها في العالم الآتي، إذ نبَّهه الإله إلى جهله وظلمه فيه؛ وهذه كلها قيم متعلق بعضها ببعض، وما أدراك أن هذا الكائن الغيبي قد عُلِّم غيرها مما لا يتعلق بها! فيتبين أن الإنسان كائن مدرك للقيم الأخلاقية ومتحقق بما قدِّر له أن يتحقق به منها، وهو لم يَزل في غيب الغيب، ولم يطوِه بعد غيب الأرحام، أو قل لم يُخلَق بعد.

وربّ معترض يقول: لا أسلّم بأن الإنسان لم يكن مخلوقاً حينما خاطبه الحق سبحانه، فلِم لا يجوز أن يكون هناك خَلْق ابتدائي! الجواب عن هذا الاعتراض من أوجه ثلاثة:

أ. لو سلّمنا بأن الإنسان المخاطَب في عالم الغيب كان مخلوقاً، للزم أن يكون هناك نوعان من الخلق، كأن نقول: هناك «الخلق الغيبي» و«الخلق الشهادي» أو قل «الخلق الروحي» و«الخلق المادي»؛ غير أن هذا الافتراض تَرِد عليه شبهة الاشتراك اللفظي، إذ يُطلق لفظ «الخلْق» على شيئين تتباين حقيقتاهما تبايناً كلياً نفقد معه أي معنى للخلق يكون جامعاً بينهما.

ب. أن الخلْق غير الكينونة، فلا خلاف بأن حدَّ الخلْق في حق الإنسان هو ـ كما هو متعارف عليه ـ إخراجه من عالم الغيب إلى عالم الشهادة، بحيث يغدو جسداً يجري عليه قانون الأشياء الظاهرة، حياة وموتاً؛ وإطلاق لفظ «المخلوق» على من لا يزال في عالم الغيب هو صرف هذا اللفظ عن المعنى الذي وُضع له في الأصل؛ وإذ ذاك، فواحد من أمرين: إما أن هذا الإطلاق تحريف لمفهوم «الخلق» عن قصد أو عن

غير قصد، فيكون مردوداً على صاحبه؛ وإما أنه استعمال لهذا اللفظ في معنى مجازي، فيكون المراد به مطلق «الكينونة»، أي أن إنسان الغيب كائن، فتكون «الكينونة» أعم من «الخلق»، بحيث يصح أن نقول: «الخَلْق كينونة»، ولا يصح أن نقول: «الكينونة خَلْق»، ذلك أن الكينونة قد تَحصُل للشيء بطريق غير الخروج إلى عالم الشهادة والظهور بلباس الجسد، فتكون الكينونة مراتب متعددة، إحداها الخَلْق المعلوم لنا.

أضف إلى ذلك أن لمفهوم «الكينونة» ميزة خاصة، وهو أنه أقرب إلى مفهوم «الأمر» منه إلى مفهوم «الخلق»، بموجب أن الأمْر سابق على الخلْق، وأن الأمر جاء، في الأصل، بصيغة «كُن»؛ لذا، يجوز أن يكون الإنسان الغيبي كائناً أمرياً، لا كائناً خَلْقياً؛ ومن هذه الجهة، يصير مدلول «الكينونة» مضاداً لمفهوم «الوجود»، إذ أن هذا المفهوم الأخير هو أقرب إلى معنى «الخَلْق» منه إلى معنى «الأمر»، بموجب أنه ينزل منزلة الجواب عن الأمر الإلهي: «كن»، وهذا الجواب المعلوم هو: «فيَكون»، فكلُّ ما وقع عليه هذا الأمر، أوقعه حتماً، أي خرج إلى حيّز الوجود لزاماً، من غير أن يحصل بالضرورة هذا الخروج على وجه الفور، وإنما متى اقتضت المشيئة الإلهية بحسب السنن والقوانين التي أجرى عليها الأكوان؛ لذلك، لئن صح القول: «الإنسان كائن أمري»، فلا يصح أن نقول: «الإنسان موجود أمري»، إلا أن يكون المراد بهذا القول الثاني بأن الإنسان خرج إلى الوجود بموجب الأمر الإلهي.

ج. أن آية الميثاق (أو، باصطلاحنا، آية الإشهاد) ذكَرت، في مطلعها، الفعل: «أخَذ»، إذ جعلت العلاقة بين الإله والإنسان الغيبي «علاقة أخذ»؛ و«الآخذ»، هنا، هو الحق سبحانه، و«المأخوذ منه» هو الإنسان الغيبي؛ من ثَمَّ، كان الأصح أن يقال: «الإنسان الغيبي مأخوذ» بَدَل أن يقال: «الإنسان الغيبي موجود»، ثم إن هذا الإنسان لم يؤخذ بِمجرَّده، وإنما أُخِذ من مأخذ مخصوص، وهو «ظهور بني آدم»؛ فيلزم أنه شيء كامن في هذا

المأخذ المخصوص؛ ومعلوم أن «الكمون» خلاف «الوجود»، إذ الكمون كينونة بالقوة، بينما الوجود كينونة بالفعل؛ وبهذا، جاز القول بأن الإنسان الغيبي عبارة عن كائن كامن، لا كائن موجود.

2.2.3. تَخلُّق الإنسان في عالم الغيب قبل خروجه إلى عالم الشهادة؛ فقد ألمعنا أعلاه إلى أن الآباء قد يعلمون بعلم من ربهم شأن زكرياء عليه السلام، كما جاء في قوله تعالى: ﴿**يا زكرياء إنا نبشرك بغلام اسمه يحيى لم نجعل له من قبل سميا**﴾[64]، إذ أُخبِر أن ولده خُصَّ باسم غير مسبوق، وأُعطي من الأخلاق ما يعطى لخاصة الأنبياء؛ وقد يعلم الآباء بعلم يضعونه من عندهم بأسماء أبنائهم قبل إنجابهم؛ وإذا كان الاسم بمجرَّده سبباً في التخليق، فما الظن به إذا تَكرَّر على ألسنتهم في سياق التخطيط لمستقبله، وغدا ذكراً صريحاً.

ولا يقال إن هذا التخليق لا يتعلق بالأبناء، وإنما يتعلّق بالآباء، لأنا نقول بأن الأبوين يتهيئان لاستقبال وليدهما وهو موسوم بالأخلاق التي ضمَّناها لهذا الاسم أو التي ورَّثها لهما ذكره، فتأتي تصرفاتهما معه على مقتضاها، وحتى إذا استشعرا بأن استعداداته الخُلُقية قد تنأى به عن التخلق الذي أراداه له عن طريق الاسم، جنَحا، عن قصد أو عن غير قصد، إلى حمله عليه، وكلهما أمل في أن ينشأ عليه؛ وليس بِدعاً أن يقال: «إن للإنسان من اسمه نصيباً»؛ وقد يعمد بعضهم إلى حفظ جزء من اسمه فقط، لأنه هو الجزء الذي يرغب في التخلق به؛ وقد يصير بعضهم إلى تغيير اسمه كله، إما لأنه لا يرغب في التخلق به، أو لأن ظروفاً مخصوصة تُحتّم عليه تبديل أخلاقه، حتى إذا حالت هذه الظروف، عاد إلى اسمه الأول، فعاد معه سابق أخلاقه.

3.2.3. تأثير الخُلُق في الخَلْق، إيجاباً أو سلباً؛ بيّن أن وجود المؤثر

---

(64) تدبر الآية الكريمة: 7، سورة مريم.

متقدم على وجود الأثر؛ وقد يكون تأثير الأخلاق في البنية الخَلْقية للإنسان من أوجه عدة:

أحدها، أن يحمل التخلق بالاسم صاحبه على تقويم خَلْقه أو تحسينه، طمعاً في مزيد الكمال لخَلْقه، بالتَّبع لكمال اسمه.

والثاني، أن يمزج المرء تخلُّقه باسمه بتخُّلقه بجسمه، فيرسم اسمه على جسمه رسماً بادياً للعيان كأن الاسم، عنده، جسم، بل قد يندفع في صريح الوشم، فيرسم إلى جانب اسمه، خطوطاً ورسوماً وكتابات أخرى كأنما يريد بها تفصيل معاني اسمه أو بيان الأخلاق التي من تحته وكأن الجسم عنده اسم.

والثالث، أن يدفع المرءَ سخطهُ على تَخلّقه باسمه الموروث إلى تغيير خلقه الأصلي كمن يعمد إلى تبديل عضوه الجنسي، إن رجلاً مستأنِثاً أو امرأة مسترجِلة، مستبدلاً باسمه الأول اسماً ثانياً يرتضي التخلق به.

والرابع، أن يتوقف الخَلْق على الخُلق وجوداً؛ فالمولود، ما لم يتلقّ من أبويه اسماً ينتقيانه، فكأنه غير مولود، بل كأنه غير موجود، بل كأنه غير كائن، لأن تعيُّن الاسم، كما أسلفنا، هو الذي يورّث هذه الكينونة، وهذا المولود، إلى حد الآن، فاقد لهذا الاسم، فلا كيان له، حتى ولو صرَخ؛ ولِم لا تكون صرخته الأولى هي نداء جلي لنجدته باسمه، وإلا تلاشى تَخلُّقه المعنوي كما يتلاشى تَخلُّقه الحسي لو يُحرَم من حليب أمه! وهل من عجب من أن يؤذَّن في أذنه اليمنى وتقام الصلاة في أذنه اليسرى أوّل ما يصرخ! أليس في ذلك تذكير له باسم خالقه الذي تخلَّقت به روحه يوم الميثاق، حتى لا ينقطع تخلُّقه يوم ولادته!

4.2.3. الخَلْق يَخلَق والخُلق لا يَخلَق؛ لا تتقدم الأخلاق على الوجود زمنياً فحسب، بل أيضاً تتقدم عليها منطقياً؛ وهذا التقدم المنطقي يتخذ صورتين:

إحداهما، أن البنية الخَلْقية قد تضعف وتبلى، في حين أن صبغتَها الخُلُقية تتقوى وتتزكى، وبدَهي أن الذي يتقوَّى مقدَّم على الذي يَضعُف؛ وقد توهَّم بعضهم أن العلاقة بينهما عكسية، بحيث كلما زاد تَخلُّق البنية، نقص تَخلُّق الصبغة، وكلما زاد تَخلُّق الصبغة، نقص تَخلُّق البنية؛ فوظّف على نفسه واجب إضعاف البنية، طمعاً في مزيد الصبغة؛ بل قد نشأت، مع تقلُّب الزمن، طوائف دينية وفرق فلسفية تدعو إلى إماتة الجسم؛ وفي هذا خطأ بيّن، ذلك أن الأصل هو أن تكون الصبغة الخُلُقية على قدر البنية الخَلْقية، إيجاباً، لا سلباً؛ فإذا زادت البنية، زادت الصبغة، حتى تقوَى على دفع آفاتها؛ أما إذا نقصت البنية، فلا يلزم من ذلك نقصان الصبغة.

والصورة الثانية، أن البنية الخَلقية مآلها الفناء، حتى كأنها لم تكن يوما، في حين أن الصبغة الخُلُقية، وإن تلاشت البنيةُ الخلْقية التي اصطبغت بها، فإنها لا تتلاشى مطلقاً، إذ تبقى تحفظها الذاكرة؛ والذاكرة هنا ذاكرتان:

أ. ذاكرة غيبية، وهي التي حفظت أخذ الميثاق من ذرية آدم، فتبقى تُذكّر الروحَ في كل واحد من هذه الذرية بما كان من صبغته الخُلُقية ثمرة الوفاء بهذا الميثاق.

ب. ذاكرة شهادية، وهي ذاكرة تتعدّى الأشخاص وتخترق الأزمان وتتسع لكل مكان، حافظة لكل أعمال التخلق لهذه الذرية الآدمية، حتى يأتي اليوم المشهود الذي تغدو فيه هذه الذاكرة العظيمة كتباً مسطورة وصحفاً منشورة لا يُحصِي عددها إلا المذكور الأسمى، جل جلاله، كتباً وصحفاً تتطاير في جموع الخلْق وهم كالفراش المبثوث، كل واحد منهم في شُغل بنفسه عن غيره، فهذا يأخذ صحيفته بيمينه، مستذكراً حُسن تَخلُّقه، وذاك يأخذ كتابه بشماله، مستذكراً شرّ خُلُقه.

5.2.3. الوظيفة الخُلُقية للذاكرة الأصلية؛ ندَّعي أن الإنسان الغيبي،

لما خرج إلى عالم الشهادة، وأضحى مخلوقاً مرئياً، لم ينقطع عن كينونته الغيبية، بل بقي يحمل آثارها في روحه؛ وتَمثَّلت هذه الآثار الروحية في «شواهد غيبية» و«معان روحية» و«قيم خُلُقية»؛ والصفة المميِّزة لهذه الآثار هي أنها حقائق أمرية؛ والمقصود بـ«الأمر» حقيقة معنوية مُثلى لا توجد بعينها في العالم الخارجي، وإنما ينبغي إتيان الأفعال على وفقها بقدر الطاقة، بحيث تكون بمثابة قبس من النور يضيء للإنسان الطريق في حياته، حفظاً له من انقسام ذاته؛ والإنسان المنقسم هو الذي تكون مأموريته الغيبية في واد، ومخلوقيته المرئية في واد آخر، حتى إذا قضى أجلَه، شهدت عليه مأموريتُه بأن مخلوقيته لم تستنر بنورها، مؤثرة الوجود في الظلام؛ وهكذا، فإذا قلنا بأن الأمر الغيبي، شاهداً كان أو معنى أو قيمة، نور كاشف لطريق الحياة، فليس ذلك من باب المجاز، وإنما من باب الحقيقة، إذ أن هذا النور الذي حمله الإنسان من عالم الغيب هو سبب وجود النور في عالم الشهادة، فنور البصر إنما هو من نور البصيرة.

وإذا ثبت أن آثار الكينونة الغيبية للإنسان هي حقائق أمرية، وجب الاجتهاد في تبُّين وجه الأمرية الإلهية في كل أثر من آثارها، حتى ولو بدا ظاهره لا أمر فيه، بدءاً بالسؤال المنفي والعَرْض الاختياري، إذ لا شيء إلا بأمر الإله وحده، حتى الأمر نفسه؛ ولا تعارض، مطلقاً، بين وجود الأمر الإلهي ووجود الاختيار الإنساني، بل إن الإنسان لا يختار حق الاختيار حتى يمتثل لأوامر الإله، وإلا كان ما يظنه اختياراً محض عبودية لسواه.

فالظاهر أن الحق سبحانه وتعالى لم يخاطب الإنسان الغيبي «يوم الإشهاد» بأمر صريح يوجب عليه الإقرار بربوبيته - أي بفرض - وإنما خاطبه بسؤال، لكن نَصب له الأدلة البينة على ربوبيته، وأقامه في مقام عين اليقين؛ ثم استفهمه عن اعتقاده فيها على جهة النفي، فجاء هذا الاستفهام مجيء الأمر بإبطال هذا النفي، فأجاب الإنسان على جهة

الطاعة: «بلى»! والحكمة من هذا السؤال الذي هو في حكم الأمر هو أن تبيُّن الإنسان الغيبي للأمر الخفي أدل على إرادته أداءَ الشهادة على مقتضاها من تلقّي الأمر الجلي بهذا الأداء، وعلامة ذلك أن نفي النفي أقوى في الخطاب من الإثبات.

كما أنه سبحانه لم يخاطب الإنسان «يوم الائتمان» بأمر صريح يوجب عليه حمل الأمانة ـ أي بفرض ـ وإنما خاطبه بعَرْض، إذ بيّن له علوّ شأن الأمانة وعِظم قدرها، وأقامه في مقام التكليف؛ ثم خيّره في تحمّلها على جهة الابتلاء، فجاء هذا التخيير مجيء الأمر بقبول الابتلاء؛ والحكمة من هذا الخيار الذي هو في حكم الأمر بقبول الابتلاء هو أن تبيُّن الإنسان الغيبي للأمر الخفي أدل على إرادته تحمُّلَ الأمانة على مقتضاها من تلقّي الأمر الجلي بهذا التحمل، وعلامة ذلك أن الخيار مع وجود البلاء أزكى له من الخيار مع عدمه.

لذلك، جاز أن نعتبر هذه الحقائق الأمرية التي ارتسمت في الروح، وانتقلت معها إلى عالم الشهادة، بمثابة ذكريات الإنسان الغيبية، بل بمثابة «ذاكرته الأصلية» التي تدل دلالة قاطعة على أن الخُلُق يتقدم الخَلْق.

ولا نكاد نقرر هذه الحقيقة الروحية، حتى يبادر المعترض إلى القول: «لا نسلّم بأن الإنسان يملك ذاكرة أخرى غير الذاكرة التي تحفظ ذكرياته في هذا العالم الخارجي؛ وحتى لو سلّمنا جدلاً بوجود ذكريات غيبية، فلِم لا يجوز أن تكون جزءاً من هذه الذاكرة الواحدة!»، نجيب عن هذا الاعتراض من أوجه ثلاثة، وهي:

أ. أن الأمور الغيبية التي حفظتها الذاكرة الأصلية شهِدتها الروح بمجرَّدها، في حين أن الأحداث الخارجية التي تحفظها الذاكرة العادية شهِدتها النفس، متلبّسة بالجسم، وشتان ما بين الروح والنفس؛ فالروح هي أثر النفخة الإلهية الذي يجعل الإنسان ينسب الأشياء إلى بارئها، أيا كانت،

فتكون علاقة الائتمان هي العلاقة التي تُحدّد بنية الروح، بينما النفس هي أثر تثبيت «الأنا» بنسبة الأشياء إليها، معرفة كانت أو سلطة أو مِلكاً أو كسباً، بحيث تكون علاقة الاحتياز (أو قل علاقة الامتلاك) هي العلاقة التي تحدِّد بنية النفس[65]؛ ومُحال أن يجتمع في ذات واحدة مقتضى الأمانة ومقتضى الحيازة.

ب. أن وجود الذاكرتين: «الذاكرة الروحية» و«الذاكرة النفسية» لا يعني أنهما لا يلتقيان أبداً، بل إن الأُولى منهما تُمِدّ الثانية بوجه قد لا نعلم حقيقته، ولكن نعلم بعض شواهده، نذكر منها، على سبيل المثال، شاهدين اثنين:

أحدهما، ازدواج الإدراك؛ مهما ادّعى الفرد أنه واقف، في إدراكه، عند ظواهر الأشياء، فإنك تجده لا ينفك يتطلع إلى إدراك آخر من وراء هذا الظاهر تطلُّع مَن يريد أن يقف على بواطن هذه الأشياء، حتى إنه يصحُّ أن نجعل العقل عقلين: ظاهراً وباطناً، والنظرَ نظرين: ظاهراً وباطناً، والسمعَ سمعين: ظاهراً وباطناً، والذوقَ ذوقين: ظاهراً وباطناً[66]، وما هذا الإدراك الآخر إلا الإدراك الروحي الذي هو عبارة عن اقتناص المعنى أو القيمة التي هي من وراء الظاهر المدرَك؛ ولما كانت هذه الإدراكات تتوزع حفظها الذاكرتان السابقتان، كانت الذاكرة الروحية منهما لا تفتأ تُذكِّر الذاكرة النفسية بوجود هذه الإدراكات الروحية وبضرورة العمل بمقتضاها.

والشاهد الثاني، وجود الاشتياق؛ يختلف الاشتياق عن الاشتهاء من جانبين على الأقل:

أحدهما، أن الإنسان متى أرضى شهوته من شيء، انصرف عنه في لحظته، حتى تعود إليه شهوته مرة ثانية، فيعود إلى إرضائها، وهكذا

(65) من أراد مزيد التفصيل، فليرجع إلى كتاب روح الدين.

(66) انظر مبحث العقل في كتابنا: سؤال العمل.

دواليك، وقد تنقطع عنه الشهوة بالمرة، فضلاً عن أنها لا تتعدى نطاق بنيته العضوية؛ في حين أنه لا سبيل للإنسان إلى إرضاء شوقه، بل يظل في طلب المشوق إليه، حتى ولو شعر بقربه، بل كلما زاد هذا القرب، زاد شوقه درجة، حتى لا نهاية لتزايد هذا الشوق.

والجانب الثاني، أن المشتهِي يرغب في الشيء من حيث إمكان إضافته إلى ذاته، إن امتلاكاً له أو إدماجاً له فيه أو تماهياً معه، بينما المشتاق يرغب في الغير من حيث هو هو، فلا يُنزله رتبته، ولا يدنيه منه، وإنما يرتقي إليه ويدنو منه؛ وبقدر ما تتجلى له غيرية المشتاق إليه، يهيج الشوق إليه؛ وكلما هاج الشوق إليه، انزعج القلب إلى الوصال؛ وأما الشوق إلى الذي ليس كمثله شيء، فناهيك به من شوق، فهو شوق إلى الآخَر المطلق؛ وحسبنا هاتان الخاصيتان للاشتياق: «اللاتناهي» و«الغيرية» دليلاً على أن المعاني التي يدور عليها الشوق معان روحية لا مراء فيها، وأنها تظل من وراء الشهوات تُخفّف من حبها وغلوائها في النفس البشرية.

ج. لا أحد ينازع في وجود «الغريزة» باعتبارها تختزن الدوافع التي تدعو إلى إشباع الحاجات، وتُنسب إلى باطن الإنسان كما تُنسب إلى باطن الحيوان، ومن هنا أشبهت الذاكرة؛ ومَن يُسلِّم بأن الجزء العضوي (أو «البيولوجي») الذي يشترك فيه الإنسان مع الحيوان يستدعي وجود هذه الذاكرة الغريزية، يَلزمه التسليم أيضاً بأن الجزء غير العضوي الذي لا يشترك معه فيه، والذي يُميّزه عنه يستدعي، هو الآخر، وجود ذاكرة إضافية تخصه؛ وهذا الجزء هو الذي أُطلِق عليه بالذات اسم «الفطرة».

ولئن اختلَف أهل النظر في تحديد طبيعتها، فإنه لا اختلاف في أنها جاءت في الكتاب المنزل واصفةً للدين ومضافة للحق سبحانه[67]، بل تَميَّز

---

(67) تدبر الآية الكريمة: ﴿فطرة الله التي فطر الناس عليها، لا تبديل لخلق الله﴾، 30، سورة الروم.

وصفها للدين بما أنزلها رتبة التعريف له، **فيكون الدين والفطرة متطابقين؛** كما تَميَّزت نسبتها إلى الإله بما أنزلها رتبة وَاحد من أسمائه الحسنى، **فيكون الإله والفاطر متطابقين؛** وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن تكون الفطرة عبارة عن الذاكرة الروحية، فلا أحفظ منها للدوافع التي تمثلها الأوامر الإلهية، ولا أدعى منها إلى إرضاء الحاجات المعنوية والخُلقية للإنسان.

3.3. عناصر أسبقية الأخلاق على الوجود عند «لاكان»

قد نستخرج من نظرية «لاكان» في اسم الأب تصوراً يجعل التخلق بواسطة الاسم سابقاً على الوجود في صورتين تختلفان باختلاف تصوّره لعلاقة اسم الأب بالاسم، بحيث ميّز بين اسم الاب باعتباره حاملاً للاسم وبين اسم الأب باعتباره واهباً للاسم، فلنبين كيف أن التخلق بالاسم، في كل واحدة من هاتين الصورتين، يتقدم على الوجود.

1.3.3. التخلُّق باسم الأب من حيث الأب هو المسمَّى؛ معروف أن «لاكان» استعمل عبارة «اسم الأب» بمعنى الاسم الذي يحمله الأب، تَبَعاً لعبارة «اسم الإله» الواردة في **التوراة؛** وقد نظفر، في فكر «لاكان»، ببعض أسباب التخلق بواسطة اسم الأب بهذا المعنى؛ وتوضيح ذلك من الأوجه الآتية:

أحدها، أن نظرية اسم الأب عند «لاكان» تستند إلى نظريته في الدلالة؛ ومعلوم أن الدال عنده مقدَّم على المدلول، وأن اللاشعور مردود إلى نسق من الدوال، وأن الذات هي مدار هذه الدوال، فيلزم أن تخليق الذات يحصل عن طريق الدوال؛ وبناء على هذا، فإن اسم الأب، بموجب الاسمية، دالٌّ، وبموجب الدالية، ينهض بالتخليق، بينما الأب، من جهة كونه متعلَّقَ شهوة الأم، هو بمنزلة المدلول، والمدلول أثر لاحق للدال؛ فيلزم أن اسم الأب، باعتباره دالَّ تَخليق للذات، مقدَّم على الأب، باعتباره أثراً لهذا الدال.

والوجه الثاني أن الأبوة ليست مسألة وجود، وإنما مسألة لغة؛ ذلك أن نسب الولد لا يتحدد بالاعتراف بالأب الواقعي، وإنما بالاعتراف باسم الأب، إذ يكون النسب أثراً من آثار هذا الدال؛ وحتى ولو وُجد الأب في عالم الأعيان، فلا أحد يعلم عنه شيئاً، مَا لم يتوسط في ذلك الدال الناهض بالتخليق، وإلا استوى وجود الأب وعدمه.

والوجه الثالث، أن اسم الأب، بإقرار «لا كان»، مأخوذ من الدين؛ ومعلوم أن الدين المشار إليه هو المسيحية، إذ أن «ما تُعلّمه التربية الدينية للطفل هو، على حد قوله، اسم الأب واسم الابن»؛ ولا خلاف في أن هذا الدين التاريخي يدعو إلى الاعتقاد بأن «المسيح ابن الإله الأب أو قل، استناداً إلى قول «لاكان»، بأن «اسم المسيح ابن اسم الإله» ولو أن بعضهم تأول «أبوة الإله» بمعنى «الولادة الروحية»، لا «الولادة الجسدية»، إلا أن مفهوم «الولادة»، في حد ذاته، تنكره بداهة العقل متى استُعمل بخصوص الإله في صلته بِخلْقه؛ وحجة المخالف هي أن المسيح هو جسد الإله؛ ولا يخفى أن هذا المعتقد يزيد مصادمةً للعقل عن سابقه درجات لا تُعدّ؛ وحينئذ، يلجأ المخالف إلى دعوى «سِرَّانية» هذه المعتقدات ومجاوزتها لطور العقل.

«[وعلى أي حال]، فمن هذا المنظور، بات اسم الأب ـ كما يقول «إيريك بورج» ـ يجعل الواقع الخطابي سابقاً على الواقع الفيزيائي»[68].

إذا كان «لاكان» قد أبدى عنايته بـ«اسم الأب» أو «اسم الإله» كما جاء في الإنجيل التاريخي، فلِأنه وَجد فيه مزيد التأييد لنظريته في الدال ولرأيه في قانون الاشتهاء المحرَّم، هذا القانون الذي يُعَدّ قانوناً تخليقياً بقدر ما هو قانون تنظيمي ولو أن «لاكان» قَصرَ حديثه عليه من جانب تدبيره للاشتهاء في الأسرة؛ غير أن ما خفي عليه في عبارة «اسم الإله»

---

(68) PORGE, Jacques Lacan, un psychanalyste, p. 126.

هو أن المراد بـ«الاسم» فيها ليس إثبات خاصيته الدالية التي تَهبُ المسمَّى كينونته أو تُثبِّت وجوده، وإنما هو، بالأساس، الدعوة إلى ترديد اسم الإله، لأن في هذا التكرير دوراً بالغاً في تخليق الإنسان؛ إذ يورّثه الرغبةَ إلى التحقق، على قدر طاقته، بالمعاني التي يتضمنها هذا الاسم، ناهيك عن محبة الإله التي تأخذ بمجامع قلبه.

ذلك أنه ـ كما قال «لاكان» نفسه ـ «لا حُب إلا للاسم»[69]، غير أن، في قوله هذا، محذوفاً تقديره هو، بالذات، لفظ «ذِكْر»؛ فلا يكفي، في حصول الحب، مجرد التعيين الذي ينهض به الاسم، بل لا بد من تردُّد الاسم على اللسان أو تردُّده في القلب، حتى يَعلَق بالكلية بمسماه؛ فالحبيب لا يكون إلا مذكوراً، ورتبة المذكور أسمى من رتبة المعيَّن؛ فالأصل في هذا القول هو أنه «لا حب إلا لذِكر الاسم» أو، قل بإيجاز، «لا حب إلا للذكر»، هذا مع العلم بأن وجود الاسم يلزم من وجود الذكر، إذ لا ذكر إلا مع ترديد الاسم؛ فيتضح إذن أن مقتضى «اسم الإله» في النص الديني إنما هو الارتقاء من «رتبة التعيين» إلى رتبة الذكر.

2.3.3. التخلُّق باسم الأب من حيث الأب هو المسمِّي؛ معروف كذلك أن «لاكان» استعمل عبارة «اسم الأب» بمعنى الاسم الذي يطلقه الأب؛ وقد وردت في النصوص الأخيرة لـ«لاكان» عبارات صريحة تفيد التخلق بواسطة اسم الأب بهذا المعنى؛ وبيان ذلك من جهة أن التسمية شرط في الاسم وشرط في تأنيس الذات، وذلك كما يلي:

1.2.3.3. التسمية شرط في الاسم؛ لا اسم بغير وجود المسمِّي، فيتقدم المسمّي على الاسم تقدُّم الشرط على المشروط؛ وهذا الذي يسمِّي إنما هو الأب، وقد تَعلَّم التسمية من الإله لَمّا أمر آدم عليه السلام، بحسب التوراة، أن ينادي الحيوانات التي خلقها بأسمائها؛ ونسبة التسمية

---

(69) LACAN, L'angoisse, Seuil, 2004: p. 390.

إلى الاسم كنسبة القول إلى المقول، بمعنى أن التسمية وظيفة من وظائف القول، أو قل فعل من أفعاله؛ وميزةُ هذا الفعل أنه لا يوجد داخل بنية اللغة كما يوجد الاسم، إذ لا يشكل سلسلة دالّية مثلما يشكلها، وإنما يوجد خارج هذه البنية، قائماً مقام الشرط الذي يتعلق به وجود السلسلة الدالية نفسها.

وليس لقائل أن يقول بأن تخليق الذات يقع بالاسم، ولا يقع بالتسمية؛ فالجواب عن هذا الاعتراض هو أن كل اسم من ورائه تسمية، والتسمية عبارة عن «القول الذي يقول الاسم»، والحال أن «القول الذي يقول الاسم» يندرج في القول الذي أسميناه بـ«الذكر»، فيكون المسمِّي عبارة عن القائل الذي يَذكُر اسم المسمَّى، أو، بإيجاز، المسمّي هو «ذاكر الاسم»؛ وتكون التسمية عبارة عن القول الذي يَذكُر اسم المسمَّى أو، بإيجاز، التسمية هي «ذكر الاسم»؛ والتسمية، بموجب دخولها في الذكر، تنهض بالتخليق كما ينهض بها.

غير أن بعضهم حمل الفعل: «سمَّى» على معنى «أعطى اسما»؛ والواقع إن «إعطاء الاسم» غير التسمية، ذلك أن «إعطاء الاسم» لا يستتبع، بالضرورة، النداء، أي أن من أعطى الاسم لا ينادي مسماه، علماً بأن الغالب في النداء أن يُشعر بالبعد؛ فقد أُعطي اسماً من لا حياة له، فكيف يصح أن أناديه! ولا هو، بالأَوْلى، يستتبع الدعاء، أي أن من أعطى الاسم لا يدعو مسماه، مع العلم بأن الغالب في الدعاء أن يُشعر بالقرب، علاوة على أنه يفيد، هو الآخر، معنى «التسمية»؛ فقد أُعطي اسما لمن لا عقل له، فكيف يصح أن أدعوه! بينما التسمية تستتبع النداء وجوباً، كما أنها تستتبع الدعاء، جوازاً؛ فمن أسميه ولا أناديه، فهو كمن تعطَّل اسمُه؛ ومن أسميه، ولا أدعوه، فهو كمن تبدَّل اسمُه.

2.2.3.3. التسمية شرط في التأنيس (أو قل «الأنسنة»)؛ لقد مضى أن «لاكان» يميز في البنية النفسية للإنسان أبعاداً ثلاثة هي: البعد الخيالي

المتعلق بالجسم، والبعد الرمزي المتعلق باللغة، والبعد الواقعي المتعلق بما يوجد خارجهما، ممتنعاً عن تصوير الأول وتجريد الثاني، ومؤثراً في الذات من جهة الاستمتاع اللاشعوري؛ بيد أن هذه الأبعاد تحتاج إلى أن تُعقَد بعضها ببعض، دفعاً لتصدُّع هذه البنية، هذا التصدع الذي يُخلِّف آثاراً بالغة في الذات، متسبِّباً في الأمراض النفسية مثل «الذُّهان»؛ ويدّعي «لاكان» أن الذي ينهض بعَقْد هذه الأبعاد فيما بينها، مشكّلاً، بذلك، ما يسميه بـ «العقدة البورومية» هو، بالذات، فعل التسمية الذي يأتي من خارجها، ويورّثها اسماً مخصوصاً، هذا الفعل الذي هو، في ذات الوقت، عنصر ينتمي إلى البعد الواقعي.

وهكذا، ترتقي الذات إلى رتبة «الكالم» (الكائن المتكلم)، نظراً لأن الكلام الذي ينتمي، أصلاً، إلى البعد الرمزي، مزدوجاً بالبعد الخيالي، يغدو موصولاً بالبعد الواقعي الذي من آثاره المتعة اللاشعورية؛ ومتى نزلت الذات رتبة «الكالم»، اصطبغت بصبغة الإنسان في وحدته، أي تحقّق تأنيسها؛ وحتى يؤكِّد «لاكان» على هذا الدور التأنيسي الذي تنهض به التسمية، كتب المقابل الفرنسي للفعل «سمّى»، وهو «nommer» على الصورة التالية: «n' hommer»، إذ أضاف في وسطه حرف "h" بما يجعل لفظ «homme»، أي الإنسان، يَبرز فيه.

وإذا تقرَّر أن التسمية، ناهضةً بوظيفة العقد بين الأبعاد النفسية الثلاثة المذكورة، ما هي إلا عملية التأنيس للذات، فقد لزم أن تكون لها وظيفة تخليقية صريحة؛ إذ ليس التخليق إلا إضفاء الصبغة الخُلقية على الذات بما يُكسبُها الخاصية الإنسانية[70]، بحيث يجوز أن نقول: «التسمية تخليق» جوازَ قولنا: «التسمية تأنيس»؛ ولما كانت التسمية فعلاً خلقياً يُوجِد في الذات ما لم يكن موجوداً فيها، وهي الصفة الإنسانية، فقد ظهر أنها

---

(70) انظر كتابنا: سؤال الأخلاق.

تتقدم على وجود الإنسان في هذه الذات.

إلا أن «لاكان» لا يقصر التسمية، أي وظيفة العقد «البوُرومي»، على اسم الأب، بل اعتبرها تتعدى إلى حالات غير الأب ولو أنه احتفظ لها، هي الأخرى، بلفظ «اسم الأب»، فقد أطلقه على حالات التسمية التي لا أب فيها؛ وليس ذاك إلا لأنه جعل من اسم الأب مجرد وظيفة، سماها «الوظيفة الأبوية»، وحينها، لا يكون الآباء إلا مجرد عوامل خاصة من العوامل التي تنهض بهذه الوظيفة، بل ذهب إلى أبعد من ذلك، فجعل هذه العوامل القائمة بالتسمية عبارة عن «أعراض»[71]، وعرّف العَرَض بكونه «**الكيفية التي يستمتع بها كل واحد باللاشعور من حيث كونه يتحدد به**»؛ وبهذا، يصبح الأب نفسه عرَضاً من الأعراض ـ أي كيفية في الاستمتاع باللاشعور تخص الأب دون غيره ـ وهذا العرض الأبوي (**أوالأب العرَض**)[72] يتحدد بالوصف التالي:

«أن يجعل الأبُ من امرأة معينة سبب شهوته، وأن يختص بها من أجل أن تُنجب له أولاداً، وأن يتولى العناية بهم، طوعاً أو كرهاً»[73].

وفي هذا العرَض غناء عن غيره في حصول التسمية، إذ يجمع بين إثبات الزوجية كما إذا قال: «أنت امرأتي» وبين إثبات الأبوة كما إذا قال: «أنتَ ولدي».

أما إذا تعذّر أن يكون الأب هو، بذاته، واهب التسمية، فيمكن إنشاء عرض آخر غير عرضه يسد مسده، قائماً بوظيفة العقد التي يقوم بها؛ وها هنا يضرب لنا «لاكان» مثالاً بالقصّاص والشاعر الإيرلندي الشهير «جيمس

---

(71) قد لا يدل لفظ «العرَض» على حالة مرضية، وإنما يدل على وظيفة تربط أو، باصطلاح، «لاكان»، تعقد الجسم والمتعة واللاشعور بعضها ببعض.

(72) مقابله الفرنسي: Symptôme père.

(73) انظر: Colette SOLER, la querelle des diagnostics, Olivia Dauverchain (2004).

جُويس» (1882 ـ 1941)، فسماه «جويس العرَض»، نظراً لأنه أراد أن يتحمل الوظيفة «البورومية» التي عجز أبوه عن تَحمُّلها؛ ولو أن «جويس» كان يحمل علامة الذُهان التي تتجلى بانفراط البعد الخيالي وانفكاكه عن البعدين الآخرين: الرمزي والواقعي، فإنه لم يقع قط في الهذيان الذي يترتب على هذا المرض؛ ويُرجع «لاكان» السبب في ذلك إلى ممارسته للكتابة؛ إذ استطاع، بفضلها، أن يتخذ النص المكتوب جسماً له بَدل جسمه، ويكوِّن لنفسه «أنا» مستقلة عن الصورة التي يقتضيها البعد الخيالي؛ وبهذا، تكون الكتابة قد مكّنت «جويس» من أن يحفظ العقدة «البورومية» بين هذه الأبعاد النفسية كما يحفظها اسم الأب، متخذاً لنفسه اسم «الفنان»؛ لكن هذا الاسم، لولا أن الآخرين ثبّتوه، ما استقام له ادعاؤه، إذ الذات لا تسمّي نفسها بنفسها، وإنما الذي يسميها، في نهاية المطاف، هو تزكية الناس لها.

وأوضح دليل على ذلك «اسم الشهرة»؛ فهناك من يريد أن يحصّل، بالإضافة إلى اسمه، اسماً يشتهر به في الناس، مخلّداً ذكره، فيأتي من الأعمال غير المسبوقة ومن الإنجازات غير المألوفة، أخَيْراً كانت أم شراً، ما يجعل له تفرّداً ينتزع من الجمهور اسماً يختص به[74]؛ لكن يبقى أن تحديد هذه الأعراض التي تنهض بالتسمية أمر فيه نظر، إذ أنها تتقلب بتقلب الظروف والقيم بحسب الزمان والمكان؛ فما يُحدد عَرَضية الأب في مجتمع متحرر، على سبيل المثال، ليس هو ما يُحدّدها في مجتمع محافظ، اللهمّ إلا أن يُلغَى التخليق المعنوي كلياً، ولا يبقى إلا تخليق الجسم، وهذا أمر محال ولو أن التحليل النفسي يزعم أنه قادر على تخطي هذه العتبة، نازعاً من الإنسان أسباب العصاب، حتى يردّه إلى

(74) انـظـر: Colette SOLER, "Les noms d'identité", intervention à Rennes le 31 Mars 2007. Colette SOLER, "Nomination et contingence", Revue du Champ lacanien, n°3; février 2006.

أصله الطبيعي الذي ليس إلا بنيته الجنسية اللاشعورية.

لئن كان «لاكان» قد تفطَّن إلى أهمية قرار الآخَر في التسمية، فإنه لم يُنزل هذا الآخر مقام «الشاهد بالاسم»؛ فالذي يسمّي غيره يعتقد أن الاسم الذي دعاه به يختص به لا يشاركه فيه شخصٌ سواه كما يعتقد أن مسمّاه يختص بهذا الاسم، لا يشاركه فيه اسمٌ سواه؛ ولا يخفى على ذي بصيرة أن، في هذا الاعتقاد، شهادةً صريحة، إذ يشهد المسمِّي (بكسر الميم المشددة) بأنه لا اسم لمسماه إلا الاسم الذي دعاه به كما يشهد بأن هذا الاسم له وحده دون سواه كما إذا قال: «أشهد بأنه لا اسم لفلان إلا هذا الاسم، وأشهد بأنه لا أحد سواه له هذا الاسم»؛ وهكذا، يتبين أن في أصل التسمية اعتقاداً هو عبارة عن شهادة.

ورب قائل يقول: إن هناك من الأفراد من له أسماء متعددة أو إن هناك من الأسماء ما يُطلق على أفراد كثيرين؛ فالجواب هو أن حال المسمّي، حين يسمّي، هو أن يَبلُغ بالاسم الذي يدعو به مسمّاه غاية التمييز حتى أشبه التمييز المطلق؛ ولا يكون ذلك إلا بأن يعتقد أنه يَخصه بهذا الاسم ويَخص الاسم به، جامعاً بين وجود المسمَّى وكينونة الاسم وبين خصوصية المسمَّى وفرادة الاسم؛ ولا عجب إذ ذاك أن تكون التسمية شهادة، فلا شهادة إلا حيث يوجد الاعتقاد بالتخصيص، فما الظن إذا كان تخصيصاً مزدوجاً مثلما هو الشأن ها هنا.

مما تقدم يتضح أولاً أن التسمية، سواء نهض بها الأب أو نهض بها غيره، ليست وظيفة عقْد بقدر ما هي وظيفة تخليق؛ وثانياً أنها ليست إعطاءً لاسم بقدر ما هي ذكر للاسم؛ وثالثاً ليست اتخاذ قرار بقدر ما هي نطق بالشهادة؛ ولا عجب أن يجتمع في التسمية القولان: «الذكر» و«الشهادة»، فحيثما وُجد ذكر الشيء، وُجدت الشهادة، إذ لا يذكر المرء إلا ما شهِد به؛ وهكذا، فإن الذي يسمِّي لا يكون إلا شاهداً وذاكراً، فاستحق أن يتولى تخليق مسمَّاه، فإذن الأصل في العلاقة بين ذات

المسمّي وذات المسمّى أن تكون علاقة أخلاقية مبناها على الشهادة والذكر.

ولما كان التخليق الذي تنبني عليه التسمية، في سياق التحليل النفسي، تخليقاً يأخذ بمبدإ حفظ الشهوة، لزم أن يكون الذي يُسمّي شاهداً بالشهوة وذاكراً لها؛ وشهادتُه بشهوته تجعله يميّزها من غيرها، وذكرُه لها يجعله لا يتخلى عنها.

3.3.3. مسائل التخلُّق المستنبطة من قوله تعالى: ﴿فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلاةَ لِذِكْرِي﴾؛ واضح أن هذا القول الإلهي يقيم صلتين اثنتين، أولاهما «الصلة بين الشهادة والعبادة» التي تمت بواسطة فاء التعقيب، والثانية «الصلة بين الصلاة والذكر» التي تمت بواسطة لام التعليل؛ فلننظر كيف أن الصلتين تنهضان بتخليق الإنسان عن طريق الاسم.

1.3.3.3. الصلة بين الشهادة والعبادة؛ تفيد فاء التعقيب في كلمة «فاعبدني» أن هناك نظماً بِما تقدم، وأن وجه هذا النظم هو الترتيب، أي أن العبادة تترتب على ما تقدّمها، وما تقدَّم هو قوله تعالى: ﴿إنني أنا الله لا إله إلا أنا﴾؛ ومن معاني هذا القول ثبوت الألوهية لله، وجوداً وتوحيداً، غير أن ترتُّب العبادة على الألوهية لا يتبيَّن وجهُه، حتى نُسلّم بحصول الشهادة بهذه الألوهية؛ وقد سبق أن ذكرنا أن الحقّ سبحانه لم يُخبر موسى عليه السلام بألوهيته، وجوداً وتوحيداً لكي يبلِّغها إلى قومه فحسب، بل كذلك أشهده بهذه الألوهية، مذكّراً إياه بسابق شهادته بها في الغيب، بل، أكثر من هذا، اختصه بأن أشهده بها عيناً على الوجه الذي أشهده بها غيباً، إذ خاطبه بها مقرّراً كما خاطبه بها، من قبل، سائلاً، بل خصَّه بأن علَّمه مخاطِباً له، كما علّم آدم الأسماء، كيف يؤدي هذه الشهادة العينية على مقتضاها الغيبي؛ وإذا ثبت هذا، ظهر أن حقيقة الصلة بين القول: «فاعبدني» وما سبقه هي إقامة «الشهادة باسم الله» مقام الشرط من «الأمر بعبادة الله»، فلا يُؤمَر بالعبادة إلا من نهض بالشهادة؛ وما ذاك

إلا لأن الشهادة ليست مجرد إخبار، بل تتميز عن الخبر من وجهين على الأقل:

أولهما، **العِلْم بالاسم**؛ لا شهادة بشيء دون حصول المعرفة باسمه أو بما يقوم مقام اسمه؛ فمن لا يعرِف اسم ما يشهد به أو ما يقوم مقامه لا تُقبل شهادته، بل لا يُعدُّ قوله شهادة أصلاً؛ وواضح أنه لا اسمَ أحقُّ بأن يُعرَف من اسم الجلالة: الله، إذ لا أحقَّ من الإله بالاسم؛ بل لو تصوَّرنا أن الناس تعرّضوا لداء نفسي جعل كل فرد من أفرادها ينسى اسمه الذي هو علم عليه، فضلاً عن أسماء غيره، ما كانوا لينسوا اسم خالقهم، حتى ولو أنكروا وجوده، لأنهم شهدوا به من قبْل خلْقهم شهادة تحفظها فطرتهم، بل لو تصوَّرنا أنهم استبدلوا أرقاماً بأسمائهم، حتى لا اسم علمَ، للزمهم تقدير وجود من لا رقم له، وإلا فقَدَ الرقم مدلوله، وهذا الذي لا رقم يَحدّه ولا عدد يجمعه هو الذي له الاسم وحده، وهو خالقهم، وكيف لا وهو سبحانه واحد لا ثاني له! أما ما زعمته اليهود من أنهم نسوا الاسم الأعظم أو أنهم نسوا النطق به، وهو «يهوه»، فإما أنهم أُنسوه بالمرة، عقاباً لهم على نقض المواثيق ونكث العهود وقتل الأنبياء، وإما أنه خُتِم على مداركهم، ظاهرها وباطنها، فحيل بينه وبين أن تعقله قلوبهم، حتى ولو ضمّته صحفهم وأبصرته أعينهم.

والثاني، **التحقق بالاعتقاد**؛ لا شهادة بشيء ما لم يَحصُل الاعتقاد بصددها على مستويين، وهما:

أ. **اعتقاد صدق الشهادة**؛ فمن يقول: «أشهد» يتوجب عليه أن يعتقد صدق قوله كما إذا قال: «أشهد وأنا صادق» أو قال، على وجه التفصيل: «أشهد وأنا أعتقد صدق شهادتي»؛ والحال أن بلوغ غاية الصدق في قوله: «أشهد» هو، بالذات، مسمّى «الإخلاص» كما إذا قال: «أشهد، مُخلصا» أو قال: «أشهد، وأنا أعتقد إخلاصي في شهادتي»؛ ولا قولَ أدْعَى إلى اعتقاد الإخلاص من القول الذي يتعلق بالألوهية؛ ومن لا يَعتقد أنه صادق في قوله: «أشهد»، حتى ولو لم يعتقد أنه كاذب، لا تُعتبر شهادته، إذ يُعدُّ قوله

لغواً محضاً، ناهيك عمن لا يعتقد أنه مخلص في مقام الإخلاص، إذ يُعـدُّ قوله نفاقاً صريحاً.

ب. اعتقاد صدق المشهود به؛ فمن يقول: «أشهد أن كذا» يتعين عليه أن يعتقد أن ما تعلّقت به شهادته، ـ أي «كذا» ـ صادق هو أيضاً كما إذا قال: «إن كذا صادق» أو قال على وجه التفصيل: «أعتقد أن كذا صادق»؛ والحال أن بلوغ غاية الصدق في قوله: «كذا» هو، بالذات، مسمًّى «الحق»، كما إذا قال: «أن الحق» أو قال: «أعتقد الحق»؛ ولا قولَ أدعى إلى اعتقاد الحق من القول الذي يتعلق بالألوهية؛ ومَن لا يعتقد أن متعلَّقَ شهادته صادق، حتى ولو لم يعتقد أنه كاذب، لا تُعتبر، هو الآخر، شهادته، إذ يُعَدّ قوله كَلَا قول، ناهيك عمن لا يعتقد الحق في مقام الحق، إذ يُعَدُّ قوله كفراً صريحاً.

ومن هنا، يتبين أن العلم باسم الله هو العلم باسمٍ فُطر عليه الإنسان ولو اختلف باختلاف لغته، وأن الاعتقاد الواجب في الشهادة باسم الله عبارة عن اعتقاد على اعتقاد على اختلاف في الرتبة بين الاعتقادين: إذ هو اعتقاد الإخلاص على اعتقاد الحق، فيلزم أن حدَّ الشهادة باسم الله هو **أن تعتقد إخلاصك في اعتقادك الحق كلَّ الحق في توحيد الذات الإلهية التي اسمُ الله عَلَمٌ عليها**[75].

وبناء على هذا التحديد، يتبيّن أن للشهادة باسم الله وظيفة تخليقية واضحة، إذ أنها تتضمن معنى روحياً يُعدّ الأصل في التخلق، ألا وهو «الإخلاص»! فعلى قدر الإخلاص، يكون التقرّب من الحق، ولا أكثر تخليقاً للإنسان من هذا التقرب؛ ولما تحقَّق موسى عليه السلام بهذه الشهادة، مخلصاً لله اعتقاده[76]، جاء في عقبها الخطاب الإلهي:

---

(75) تدبر الآية الكريمة: ﴿سبح اسم ربك الأعلى﴾، 1، سورة الأعلى؛ والآية الكريمة: ﴿اقرأ باسم ربك الذي خلق﴾، 1، سورة العلق.

(76) تدبر الآية الكريمة التي وردت في موسى عليه السلام: ﴿إنه كان عبداً مخلَصاً، وكان رسولاً نبياً﴾، 51، سورة مريم.

«فاعبدني»، أي أُمِر أن يعبد الله، حتى يُخلص له الدين كله.

ولما كان التعبُّد معنى من المعاني الروحية التي تحفظها الفطرة، كان الإنسان بين خيارين لا ثالث لهما: إما أن يتعبَّد لله أو يتعبَّد لسواه؛ والتعبد لسواه هو مسمَّى الطاغوت، والتعبد لله يوجبه اسمه الذي لا يسامي عَلَمِيتَه اسم، ولا أحد اسمُه عين مسمّاه إلا هو، جل جلاله[77]، فإن من يتعبد باسمه الذي هو عَلَم عليه، إنما يتعبَّد لذاته، لأن هذا الاسم هو الذي يتجلى في أوامره ونواهيه، وفي فرائضه ونوافله؛ بل ليس من سبيل للتعبد لذاته إلا بهذا الاسم العلَمي، وحتى من يتعبّد باسم صفة من صفاته، مطالباً نفسه بالتخلق بمقتضى ذلك الاسم، إنما يتعبد بواسطته بهذا الاسم الأول، فيكون متعبدا لذاته العلية؛ لذلك، كان التعبد باسم الله دون سواه قادراً على تخليص الإنسان من الطاغوت الذي لا يفتأ يتوارد عليه في شتى الصور، جليّها وخفيّها، بدءاً من التعبد لصفات نفسه، وانتهاء بالتعبد للأشياء من حوله؛ وعلى قدر تَخلُّص الإنسان من الطاغوت، يكون إخلاصه في تعبده باسم ربه؛ وعلى قدر هذا الإخلاص، يكون تَخلُّقه باسم ربه؛ وعلى قدر هذا التخلق، يكون تقرّبه باسم ربه.

2.3.3.3. الصلة بين الصلاة والذكر؛ يبدو أن نسبة الذكر إلى الصلاة كنسبة الشهادة إلى العبادة، فكما أن فاء التعقيب ميَّزت النسبة الثانية، فكذلك لام التعليل ميّزت النسبة الأولى؛ بيد أن أداء هذه النسبة الأخيرة تَمَّ في آيات أخرى بأدوات العطف، مثل «الواو» كما في الآية الكريمة: **﴿إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ولذكر الله أكبر﴾**[78]، ومثل «الفاء» مع قلب الترتيب كما في الآية الكريمة: **﴿قد أفلح من تزكّى وذكر اسم ربه، فصلى﴾**[79]؛ وبهذا، تكون هاتان النسبتان علاقتين متشابهتين، بل يزداد

---

(77) تدبر الآية الكريمة: ﴿فاعبده واصطبر لعبادته، هل تعلم له سمياً﴾، 65، سورة مريم.

(78) الآية 54، سورة العنكبوت.

(79) الآية 15، سورة الأعلى.

هذا التشابه بينهما وضوحاً متى تبيَّن كيف أن النسبة الأولى عبارة عن تخصيص للنسبة الثانية؛ وبيان هذا التخصيص من وجهين:

أحدهما، أنَّ ذِكر اسم الله عبارة عن حفظ الشهادة باسمه، وجوداً وتوحيداً؛ يتخذ حفظ الشهادة صورة ترديد لهذه الشهادة على مقتضاها، بحيث يصح أن نقول: «كل ذِكر لاسم الله شهادة باسمه»، ولا يصح أن نقول: «كل شهادة باسم الله هي ذكر لاسمه» مالم تتكرر على مقتضاها، إذ تكريرها شرط في وجود ذكر اسم الله، فالذاكر هو الشاهد الذي لا يفتأ يجدد شهادته باسم الله؛ ذلك أنه، ولو اعتقد وجود الله، فخرج عن الإلحاد الجلي، واعتقد وحدانيته، فخرج عن الإشراك الجلي، فلا يأمن مطلقاً أن تشوب، من حيث لا يشعر، اعتقادَه بوجود الله وتوحيده شوائب ما، واقعاً في إلحاد خفي أو إشراك خفي؛ لذلك، تراه أخوف ما يخاف المكر به، فلا يفتر عن تكرير شهادته باسم الله، ساعياً إلى أن تكون شهادته اللاحقة خيراً من شهادته السابقة؛ وما دامت هذه الشهادة هي عنوان الإيمان، فالذاكر هو الشاهد الذي لا ينفك عن تجديد إيمانه، ولا تجديد للإيمان بغير تجديد التخلق، مَخبراً ومظهراً.

والثاني أن الصلاة عبارة عن حفظ العبادة باسم الله؛ يتخذ حفظ العبادة، هو الآخر، صورة تكرير للعبادة على مقتضاها، بحيث يجوز أن نقول: «كل صلاة باسم الله عبادة باسمه»، ولا يجوز أن نقول: «كل عبادة باسم الله هي صلاة باسمه» ما لم تتكرر على مقتضاها؛ إذ تكريرها، هي الأخرى، شرط في وجود الصلاة باسم الله؛ فمعلوم أن العبادة المبنية، أصلاً، على الشهادة عمل يؤديه الإنسان بغاية الطاعة والخضوع لله وحده؛ والصلاة إنما هي نوع خاص من هذا العمل التعبدي؛ إذ يقوم في جملة من الأقوال والأفعال التي يأتي بها الإنسان على شرائط محددة وبهيئات مخصوصة وفي أوقات معلومة؛ غير أن خصوصية الصلاة الأساسية هي أنها تنزل من العبادات الأخرى كالزكاة والصوم والحج منزلة النموذج

بالنسبة إليها أو قل منزلة الفاضل من المفضول[80]، وإلا فلا أقل من منزلة المثال من الممثولات من جهة تكرُّرها.

فلا يشمل تكرُّر الصلاة الأوقات الخمسة التي تؤدَّى فيها في اليوم الواحد فحسب، بل يشمل كل يوم من أيام حياة الإنسان كلها بمجرد البلوغ، في حين لا تتكرّر هذه العبادات الأخرى إلا مرة في السنة أو مرة في العمر، فضلاً عن أن هناك صلوات أخرى غير هذه الصلوات الخمس، فروضاً وسنناً، وأنها تدخل في أداء بعض هذه العبادات الأخرى مثل الحج؛ وفوق هذا وذاك، فإن التكبير بصيغة «الله أكبر» لا يتكرر في عبادة تكرّرَه في الصلاة، وحقيقة التكبير أنه صورة أخرى للشهادة باسم الله، إذ يقرّر وجوده وتوحيده كما تقرره؛ ومن ثَمَّ، فالظاهر أن العبادة المقصودة في خطابه تعالى لموسى عليه السلام: ﴿فاعبدني﴾ هي الصلاة، وأن ما تلاه، وهو قوله: ﴿وأقم الصلاة﴾ هو بمثابة بيان تأخير؛ ولما كان على قدْرِ تكرير العبادة، يكون حفظها، لزم أن تكون الصلاة أحفظ للعبادة من سواها.

وما أبعد عن الصواب من يتوهَّم أن هذا التكرّر يفضي إلى الرتابة، فالجمود! إن تكرير العبادة على مقتضاها، كتكرير الشهادة على مقتضاها، ليس أبدا إعادة جامدة، وإنما تجديداً مستمراً لها؛ إذ أن المصلّي يُدرك أن الله أكرمه بأوقات الصلاة لكي يناجيه فيها، وأن هذه المناجاة الموقوتة يَسْري مددها الذي يزداد بازدياد عددها إلى باقي الأوقات التي يعافس فيها معايشه ومصالحه؛ لذا، فإنه يسعى جاهداً إلى أن يكون لاحقُ عبادته خيراً من سابق عبادته، حتى يرتقي في مراتب هذه المناجاة، متقرِّباً إلى ربه؛ وعليه، فإن المصلّي هو العابد الذي لا ينفك عن تجديد عبادته، ولا تجديد للعبادة بغير مزيد التخلق، ظاهراً وباطناً.

---

(80) تأمل الأحاديث الواردة في فضل الصلاة.

يتضح من المسائل التي استنبطناها من خطاب الله تعالى لموسى: ﴿فاعبدني وأقم للصلاة لذكري﴾ أن الصلة بين الشهادة والعبادة تُورِّث التخلق للشاهد والعابد، ممثِّلاً أساساً بالإخلاص، وأن الصلة بين الصلاة والذكر تورِّث التخلق للذاكر والمصلّي، ممثِّلاً أساساً بتجديد أوصافهما الظاهرة والباطنة؛ كل هذا التخلق مردُّه إلى الاسم الذي هو عَلم على الذات القدسية: الله؛ فالشاهد يشهد بهذا الاسم، إثباتاً لوجود وتوحيد مسماه، سبحانه وتعالى؛ والذاكر يذكره، حافظاً لهذه الشهادة؛ والعابد يعبد بهذا الاسم، مُفرِداً مسمّاه، جلّ جلاله، بالطاعة والخضوع له، والمصلي يصلّي به، حافظاً لهذه العبادة.

وهكذا، يكون موسى عليه السلام قد تحقق، اختياراً واصطناعاً من الله، بالجمع بين إخلاصين بالغين: إخلاص الاعتقاد في الشهادة والذكر بفضل الاسم المخاطَب به من الشجرة، موحّداً لذات الله، وإخلاص العمل في العبادة والصلاة بفضل الاسم المخاطَب به في طور سيناء، مقيماً لشرع الله، فيكون الحق سبحانه وتعالى مُخلصه وجاعِلَه من المقرَّبين المكلَّمين.

وإذا كانت الشاهدية الإلهية، كما تقدم، هي مصدر التخلُّق الإنساني، فقد بيَّنت آيات «حديث موسى» بما لا مزيد عليه كيف أن تخلُّق الإنسان يتعلق بشاهدية اسم الجلالة: الله؛ فأين من هذا ما يزعمه «لاكان» وأتباعه، حتى من بني جلدتنا، من أنه لا اسم للإله في التوراة ولا في القرآن، ناهيك عن حصول التخلق للإنسان بواسطة هذا الاسم!

وخلاصة القول في هذا الفصل الرابع هي أن «لاكان» أراد تأسيس أخلاق للتحليل النفسي تقوم على مبدإ الشهوة في مقابل الأخلاق الفلسفية التي تقوم على مبدإ الخير الأسمى أو مبدإ الواجب؛ فميز الشهوة عن الحاجة والطلب، وأبرز التعارض بينها وبين المتعة، وارتضى القضيب رمزاً لها، وطابق بين شهوة الذات وشهوة الآخَر، وجرّدها من الأغراض،

وأوجب حفظها، واعتبر التخلي عنها خيانة، وجعل من «أنتيغون» بنت «أوديبوس» النموذج الأمثل لهذه الأخلاق الاشتهائية، وخلَع عليها من الأوصاف ما لا يُضاهى، تَحمُّلاً لقدَرها، وتَمسّكاً بشهوتها، وتَجرّداً من أي غرض سواها، وظهوراً بكبريائها وجمالها، وتضحيةً بنفسها.

وقد بيَّنا كيف أن التخليق الذي نسبه «لاكان» إلى الشهوة يعود، في الأصل، إلى الاسم، وأن تَمثيله عليه بـ«أنتيغون» هو، في الحقيقة، تمثيل على التخليق بالاسم، هذا التخليق الذي يترتب عليه أن عالم الأخلاق سابق على عالم الأعيان، بموجب وجود الذاكرة الأصلية، وتأثير الخُلُق في الخَلْق، وبقاء الخُلُق وفناء الخَلْق؛ كما استخرجنا من نظرية «لاكان» في الاسم والتسمية أدلة صريحة وضمنية تؤيد هذا التقدم للأخلاق على الوجود؛ وقد ذيّلنا هذا النقد بدليل نقلي مأخوذ من آيات «حديث موسى» التي اعتمدناها في الفصل السابق في الرد على القول بحجب الإله لاسمه عن موسى، واستنبطنا من هذه الآيات مسائل محددة تخص اسم الجلالة: الله، شهادة وعبادة، صلاة وذكراً؛ وكلها تُبرز كأحسن ما يكون الإبراز وظيفة الاسم الكبرى في تخليق الإنسان، إن روحا شاهدةً قبل الخروج إلى الوجود أو ذاتاً عاملة بعد هذا الخروج.

وهاهنا، نقف على قلب للقيم غير مسبوق، ولا مظنون؛ فإذا كان المتعارَف عليه هو أن الشهوات تُعدّ من «المهلكات»[81]، بحيث يستحيل تأسيس الأخلاق عليها، فإن «لاكان» يجعلها من «المنجيات»، فيوجب تشييد الأخلاق عليها؛ لكن يا ليت «لاكان» أغناه ما تَصوَّرَه من أخلاق مُنكَرة، فكفَّ عن مزيد الشرود! بل جاء بتطبيق لهذه الأخلاق أنكر منها، مُمثَّلاً في «أنتيغون»، إذ الثابت أنها وُلدت من نكاح تفرّد بكونه انتهك قانون تحريم زنا المحارم الذي أقام عليه التحليل النفسي بنيانه؛ فهي، في

(81) بتعبير أبي حامد الغزالي.

ذات الوقت، بنت «أوديبوس» وأخته من أمه، بحيث تَحمل آثارَ هذا الانتهاك الشنيع، نفساً وجسماً، بل إنها أبدت تعلّقاً بسوء قَدَرها، واستعدت للموت من أجله؛ وبهذا، تصير الأخلاق مؤسَّسة لا على لاأخلاقية الشهوة، بل مؤسَّسة على لاأخلاقية المتعة.

ولقد أخطأ «لاكان» كل الخطإ حين رأى في «أنتيغون» أبلغ مثال على أخلاق الشهوة وأحسن قدوة فيها؛ إذ أن هذا الرأي يتناقض مع ما قرّره من أن الأصل في وجدان الشهوة وانفصالها عن المتعة هو، بالذات، حفظ قانون حظر زنا المحارم، بينما «أنتيغون» هي وريثةٌ لانتهاك هذا القانون؛ لذلك، فإن قلبها لا يمكن أن يتعلق إلا بالاستمتاع تعلُّق أبويها به، وليس لها من سبيل إلى الاشتهاء المنضبط بقانون التحريم.

وبهذا، تصير الأخلاق، عند «لاكان»، مؤسَّسة، لا على لاأخلاقية الشهوة التي قد نرى فيها خروجاً نسبياً من الأخلاق حتى ولو اتسع مجاله واستشرى فساده، وإنما على لاأخلاقية المتعة التي لا تكون إلا خروجاً مطلقاً من الأخلاق، بحيث لا يبقى شيء من المثل ولا المعاني ولا القيم؛ وليس بعد هذا الشرود المشؤوم، بإقرار التحليليين أنفسهم، إلا الهلاك المحتوم.

لما كانت شاهدية الإله، عندنا، شرطاً في حصول التخلق، أفضى إنكار «لاكان» لها في صورتها الإسمية إلى الخروج من الأخلاق بطريقين اثنين: أحدهما، إنشاء أخلاقيات مضادة للأخلاقيات المعهودة، وهي أخلاقيات الشهوة؛ وقد أشبعنا الكلام فيها، عرْضاً ونقداً؛ الطريق الثاني، إنشاء نظرية غير مكترثة بالقيم الأخلاقية أصلاً، وهي نظرية المتعة؛ وقد اقتبس بعض مبادئها من سَلَفه «فرويد»؛ ونحتاج الآن إلى بسط الكلام في هذه النظرية الناسية للأخلاق؛ وحتى نُمهّد لذلك، يتعين أن نستخرج العناصر الأولى للمتعة التي تضمّنتها تحليليات «فرويد»، والتي تأسّس عليها الفكر الاستمتاعي لدى «لاكان»، وهو ما أفردنا له الفصل الموالي.

الفصل الخامس

معالم الاستمتاع عند «فرويد»

يبدو أن «فرويد» يفرّق بين كلمة «Lust» (= «لوسْت») التي تفيد معنى «اللذة» وكلمة «Genuss» (= «جينوس») التي تفيد معنى «المتعة»؛ ولو أنه لم يستخدم لفظ «المتعة» في كتاباته إلا نادراً، ولا سعى إلى تحديد مفهومه بدقة، فقد أورده في سياقات مخصوصة تدل على أنه يقصد به تلذذاً ليس كالتلذذ العادي الذي يبقى في حدود الطاقة والقانون، وإنما تلذذ مَرَضيّ قد ينتهك هذه الحدود ويصطحب الألم ويتّسم بالتكرار.

1. معالم أساسية للاستمتاع

تتمثل السياقات التي استعمل فيها «فرويد» لفظة «Genuss» في ثلاثة أساسية، هي: «سياق الدافع» و«سياق اللبيدو» و«سياق القهر التكراري»؛ وقد شكّلت المفاهيم الثلاثة: «الدافع» و«اللبيدو» و«القهر على التكرار» منطلقاً مُميَّزاً لـ«لاكان» لوضع نظريته في الاستمتاع؛ وقد قيل: «إن «لاكان» استبدل بمفهوم «اللبيدو» الفرويدي» مفهوم «المتعة» الخاص به»؛ وقبل الاشتغال بهذه النظرية في الفصل الموالي، عرضاً ونقداً، نحتاج إلى إفراد هذا الفصل بتوضيح مقاصد هذه المفاهيم «الفرويدية» الثلاثة ذات الآثار الاستمتاعية.

1.1. تعريف الدافع

ظل مفهوم «الدافع»، عند «فرويد»، يشوبه شيء من الغموض، حتى إن «فرويد» وصفه بالكائن الأسطوري، قائلاً:

«إن نظرية الدوافع هي، على وجه التقريب، الأسطوريات الخاصة بنا؛ إن الدوافع هي كائنات أسطورية، عظيمة في إبهامها»[1].

ذلك أن «الدافع» لا يتعلق بأي موضوع تجربي ندركه إدراكاً مباشراً، وكل ما ندرك منه هو أمران: أحدهما الأثر الوجداني الذي يُخلّفه؛، وأيضا التصور الذي يُمثله، وقد يكون هذا التصور مشعوراً به أو غير مشعور به، أي مكبوتاً؛ من هنا، يصف «فرويد»؛

«الدافعَ بكونه مفهوماً [ينزل منزلة] الحد الواصل بين النفسي والجسمي، وبكونه الممثل النفسي للمثيرات الصادرة من داخل الجسم والواصلة إلى النفس، و[أخيراً] بكونه مقدار العمل الذي يفرضه على النفس [وجود] التحامها بالجسم»[2].

ومجمل هذا الوصف أن الدافع يصل بين الجانبين: النفسي والجسمي وصلاً يُحتّم على الجهاز النفسي أن يَبذل طاقة على قدره.

1.1.1. مكونات الدافع؛ قد حدّد «فرويد» للدافع مكوِّنات أربعة، وهي كالآتي:

أولها، **الدفعة**، وهي مقدار العمل أو قل مقدار الطاقة الذي يبذله الدافع في ضبط الإثارة الجسمية، فيكون الدافع عبارة عن فاعلية فيها إثبات للنفس، حتى ولو اتخذت النفس وضعاً منفعلاً؛ وبناء على فاعلية الدافع الدائمة، يعتبر «فرويد» هذا المكوِّن، أي «الدفعة»، بمنزلة المحدّد الأساسي لماهية الدافع نفسها.

والثاني، **المصدر**، وهو الإثارة التي تنبعث من أي عضو أو أي جزء من الجسم يكون في حالة توتُّر، فتتميّز الإثارة الخاصة بالدافع بكونها

---

(1) انـظـر: FREUD, "Angoisse et vie pulsionnelle", in Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse. Paris, Gallimard, 1984, pp. 111-149.

(2) انظر: Pulsions et destins des pulsions, (1915), Paris, Payot.

صادرة من الداخل، في مقابل الإثارة التي تأتي من الخارج؛ ولما كانت هذه الإثارة الداخلية تختلف باختلاف العضو الجسمي، فقد وضع «فرويد» مفهوم «الدوافع الجزئية»، قاصداً بها الدوافع التي تصدر من إثارة أعضاء بعينها كالشفاه.

والثالث، المقصد، وهو الإشباع الذي لا يمكن تحصيله إلا بالخروج من حالة الإثارة المنبعثة من أي منطقة من الجسم؛ وهذا المقصد ليس واحداً بالضرورة، بل قد تتنوع المقاصد ويتبدَّل بعضُها ببعض.

والرابع، الموضوع، وهو الوسيلة التي يُظن أنها توصّل إلى تحقيق هذا الإشباع؛ والموضوع، هو الآخر، ليس واحداً، بل يتعدد، بل الأصل فيه التعدد، فقد يُتوسَّل بموضوعات مختلفة في الوصول إلى نفس المقصد؛ فمثلاً، «الثدي» و«الأصبع» موضوعان يُتوصَّل بهما إلى نفس الإشباع بالنسبة لما يُسمى بـ«الدافع الفمي»، فضلاً عن أن أفق الإشباع قد يبدو غاية في البعد، هذا إن لم يكن مقتضاه التعذر.

2.1.1. مصاير الدافع؛ أحصى «فرويد» للدافع مصاير أربعة هي كالتالي:

أحدها، **انقلاب الدافع إلى ضده؛** ويكون ذلك بتغيير المقصد، مع حفظ الموضوع؛ ويتخذ صورتين: إحداهما، **انقلاب الفاعلية إلى المفعولية** كما في الزوجين المتقابلين التاليين: «السادية» في مقابل «المازوخية»، و«التلصُّص في مقابل التكشف»؛ فقد يُستبدل «التألم في المازوخية»، وهو مقصد مفعول بـ«الإيلام في السادية»، وهو مقصد فاعل؛ كما قد يُستبدل «الاستعراض في التكشف» الموصوف بالمفعولية بـ«النظر في التلصُّص» الموصوف بالفاعلية؛ والصورة الثانية، **انقلاب المضمون** كما في تحوّل الحب إلى حقد.

والثاني، **الانعكاس على الذات؛** ويكون ذلك بتغيير الموضوع، مع

حفظ المقصد؛ فـ«المازوخية» عبارة عن «سادية» منعكسة على الذات، والتكشف عبارة عن تلصُّص منعكس على الذات؛ فقد تغيَّر موضوع الدافع، ولكن مقصده ظل واحداً بعينه، وهو الاستمتاع.

والثالث، الإعلاء؛ وهو الارتقاء بالدافع من رتبة حسية إلى رتبة معنوية؛ ويحصل ذلك بتغيير الموضوع والمقصد معاً كما إذا استبدل الفرد، باندفاعه في الشهوات المادية، الانشغال بالأمور الفكرية، مُحوّلاً طاقة الدفع فيه إلى مجال آخر غير مجالها الأصلي.

والرابع، الكبت؛ وهو العملية التي تَحفظ، في اللاشعور، كل التصورات التي تتصل بالدوافع، اجتناباً للألم الناتج عن تعذُّر الإشباع بسبب مقاومات داخلية أو عوامل خارجية؛ غير أن اللاشعور قد يتجلى بمظاهر مخصوصة تكون بمثابة صور مختلفة لرجوع المكبوت، تجد فيها الدوافع إشباعاً جزئياً؛ وقد أُطلق على هذه الصور الظاهرة ذات الأصل اللاشعوري اسم «تشكيلات اللاشعور»، وتندرج فيها «الأعراض» و«الأحلام» و«النكت» و«فلتات اللسان» و«زلات القلم».

وقد ميَّز «فرويد» بين أنواع من الدوافع تختلف باختلاف مصادرها ومقاصدها نحو «الدافع الفمي» و«الدافع الشرجي»، أو «دوافع الجنس» و«دوافع حفظ الذات» و«دوافع الأنا» و«دوافع الموضوع» و«دوافع الحياة» و«دوافع التدمير»، ووضع لها تصنيفات اختلفت باختلاف أهمّ أطوار بحوثه؛ وليس هذا موضع تفصيلها، وإنما حسبنا ما تعلَّق منها بـ«الليبيدو»[3]، وننقله إلى العربية بلفظ «الغُلْمة»، لاعتبارات سوف نوضحها.

2.1. تعريف الغلمة

يمكن القول بأن «فرويد» بنى نظرية في الحياة الجنسية على مفهوم «الغُلمة» كما حدد معالمها الأساسية في كتاب: ثلاثة بحوث في النظرية

---

(3) سيأتي بيان أساب اختيارنا للغُلمة، مقابلاً لـ«الليبدو».

الجنسية؛ يربط «فرويد» بين «الغُلمة» وما يسميه «الدافع»؛ ويتمثل هذا الربط في تقريره بأن الغُلمة إنما هي «ظهور نشاط الدافع الجنسي في الحياة النفسية» أو قل هي الطاقة أو القوة الخاصة بالدافع الجنسي؛ وهكذا، فالأصل في الغُلمة الاقتران بالحياة الجنسية في تحديدها للحياة النفسية؛ فنِسبتُها إلى دافع الجنس كنسبة «الجوع» إلى دافع حفظ الحياة، مُمثَّلاً في التغذية.

غير أن ما يتفرَّد به «فرويد»، ويتعجب له المتعجب، هو أنه لا يحصر الخاصية الجنسية، كما هو متعارف عليه في زمانه، في النطاق التناسلي، رافضاً المطابقة بين «الجنسي» الذي مقتضاه الإشباع وبين «التناسلي» الذي مقتضاه الإنجاب، وإنما عدّى هذه الخاصية إلى نطاقات أخرى غير هذا النطاق التناسلي، نطاقات لم يكن أحد يتصوَّر من قبل مطلقاً أن تقع تحت طائلة الجنس، فوسّع «فرويد»، بذلك، مدى هذه الخاصية إلى أقصاه.

ولا أدل على هذا التوسيع من أنه جعل الجنس في أساس حياة الطفولة، مدَّعياً، لأول مرة، أن للصغار حياة جنسية؛ ولم يكتف بذلك، بل بنى عليها الحياة الجنسية للكبار نفسَها، رجالاً ونساءً؛ ولما تقرر عنده أن للأطفال، وهم لا يزالون رُضَّعاً، غُلمة هي الأصل في كل غُلمة، فقد تيسَّر له أن يَنسب منشأها، لا إلى أعضائهم التناسلية فحسب، بل أيضاً إلى أجزاء أخرى من أجسامهم كالفم والشرج، مُطلِقاً عليها اسم «مناطق التشبيق»؛ فمثلاً، مصُّ الطفل للثدي، بل تغوُّطه، فضلاً عن مسه لعضوه، يصطبغ بالصبغة الجنسية؛ بل إن «فرويد» افترض وجود الغُلمة في أي موضع من الجسم خَضع للإثارة، حتى إنه جعل الجسم بكليته منشأ للدافع الجنسي، قائلاً:

«بعبارة أدق، إن الجسم كله منطقة تشبيقية»[4].

---

(4) انظر: Freud, Abrégé de psychanalyse, PUF, Paris, 2001.

كما تيسَّر له أن يَدَّعي أن الغلمة تتقلّب في أطوارها وموضوعاتها وأهدافها.

أما الأطوار، فقد أحصى منها أربعة أساسية، وهي على التوالي: «الطور الفمي» و«الطور الشرجي»، فـ«الطور القضيبي» ثم، أخيراً، «الطور التناسلي»[5].

وأما عن موضوعات الغُلمة، فقد تتعلق الغُلمة بشيء خارجي، وتُعرَف باسم «غُلمة الموضوع» أو تتعلق بالذات نفسها، وتُعرف باسم «غُلمة الأنا»؛ وما يدعوه «فرويد» بـ«النرجسية» إنما هو تَحوُّل الغُلمة إلى الأنا.

وأما عن أهداف الغُلمة، فقد تنتقل الغُلمة عن طلب الإشباع المادي إلى طلب إشباع معنوي شأنَ ما يسميه «فرويد» بـ«الإعلاء»؛ ويَضرب أمثلة على ذلك بالأدب والفن والعلم؛ بيد أن هذا الارتقاء للغُلمة لا يعني مطلقاً أنه يزيل عنها الصبغة الجنسية؛ من هنا، اختلف مدلول الغلمة عند «فرويد» عن تصور عصريِّه «غوستاف يونغ» له، هذا التصور الذي كان سبباً في نزاعه مع «فرويد» وانتهى بانفصاله عنه؛ إذ يعتبر «يونغ» أن الغلمة قوة محرّكة مبثوثة في كل الميول والدوافع، رافضاً أن تكون لها، في الأصل، صفة القوة الجنسية؛ أما «فرويد»، فعلى النقيض، يؤكد أن الإشباع النفسي الحاصل في هذه الممارسات الثقافية، على تفاوت مستوياتها المعنوية، يظل من جنس الإشباع الحاصل في الممارسة الجنسية، حتى ولو كانت رتبته في الشدة دون رتبته؛ فهذه الممارسات الثقافية، حسب زعمه، لا تعدو كونها توظيفات جديدة للغُلمة، والغلمة لا تنفك أبداً عن الجنس.

وعلى هذا، أُخِذ على «فرويد» بشدة بأنه يدعو إلى ما يسمى بـ«الشمولية الجنسية»[6]، ولو أنه أنكر ذلك، ونسبه إلى سوء فهم قصده؛

---

(5) لترجع إلى الفصل الثاني من هذا الكتاب لمزيد التفصيل.

(6) مقابله الفرنسي: Pansexualisme.

وتقوم هذه النزعة، لا في تفسير كل الأمراض العصبية والنفسية بواسطة الأسباب الجنسية فقط، بل، أيضا، في ردّ كل الأعمال والتصرفات إليها، مهما باينت، في ظاهرها، أشياء الجنس، أو قل، باختصار، إن هذه الشمولية تُقرِّر أن «**الجنس في كل شيء**».

ولم يقف «فرويد» عند توسيع نطاق الغُلمة، بل عمد إلى تعميم طبيعتها؛ فلما كانت الغُلمة لا تحددها البنية العضوية، وإنما الشهوة الجنسية، فقد صار «فرويد» إلى القول بما يُسمي بـ«**الواحدية الجنسية**»[7]، ومقتضاها أن الغُلمة ذات طبيعة ذكورية حيثما تجلّت، سواء تعلقت بالرجل أو تعلّقت بالمرأة؛ إذ يقول:

«إن الغلمة هي، بصورة مطّردة وموافقة للقوانين، ذات طبيعة ذكورية، سواء تبدّت عند الرجل أو المرأة، وبغض النظر عن موضوعها، سواء كان هذا الموضوع الرجل أو المرأة»[8].

لذلك، استخدم «فرويد» الصفة من «القضيب» الذي لم يميّزه بوضوح عن عضو الذَّكَر، واتخذه رمزاً للذكورة، ونسب هذه الصفة، كما مضى، إلى ثالث الأطوار التي تَمُر بها الغُلمة لدى الطفل من الجنسين بين السنة الثالثة والرابعة؛ إذ سماه «الطور القضيبي»، وهو، بالذات، الفترة التي تهيمن فيها، على خيال الطفل، حيازة هذا العضو، حتى إنه يتخيل أن أمه ذات قضيب، فقيل: «الأم القضيبية».

ولما وسَّع «فرويد» مفهوم «الغُلمة» كأقوى ما يكون التوسيع في صورة «**الشمولية الجنسية**»، وعمّمه كأقوى ما يكون التعميم في صورة «**الواحدية الجنسية**»، واقعاً في ادعاءات شاذة ومغالية بشأن الحياة الجنسية أثارت استنكار التحليليين أنفسهم، كان لا بد أن يلتمس عند المتقدمين

---

(7) مقابله الفرنسي: .Monisme sexuel

(8) نقلا عن: Claude Le Guen, Dictionnaire freudien, p. 791.

سلطة يستند إليها، حتى يدفع «شبهة الغلو في الجنس» التي تَرِد على دعاويه التحليلية، فوجد ضالته في التراث اليوناني، لا سيما وأنه ما انفك ينظر في أساطيره وينهل منها، كيف لا وقد ظفر فيه بأعظم اكتشاف توصَّل إليه، ألا وهو مركَّب «أوديبوس»!

لذلك، لم يتردد «فرويد» في الرجوع إلى اسم الإله: «إيروس» (أي إله العشق) كما فصَّل «أفلاطون» القول فيه في محاورة المائدة، مع التذكير بالأسطورة التي جاءت عنده على لسان «أرسطوفان» والتي تقول بأن الإنسان، في الأصل، انقسم إلى قسمين اثنين وبأنه يتطلع، على الدوام، إلى الظفر بقسمه المفقود، حتى يتحد به؛ ولم يسع «فرويد» إلا أن يزعم أن مقصوده من «الغُلمة» هو عين مقصود «أفلاطون» من «الإيروس»، فيقول:

«إن التحليل النفسي، بتوسيعه لتصور الحب، لم يُبدع شيئاً جديداً؛ إن لِـ«إيروس» «أفلاطون»، من حيث أصوله ومظاهره وعلاقاته بالحب الجنسي شبَهاً تاماً مع طاقة الحب، مع «غلمة» التحليل النفسي».

وحتى يَدْعم «فرويد» إلى أبعد حد آراءه في الغُلمة، لم يكْفِه ذكر السلطة الفكرية التي يمثلها «أفلاطون»، بل لجأ إلى السلطة الدينية في شخص «بولس»، إذ يُردف قائلاً:

«إن الحَواري «بولس» في رسالته المشهورة إلى أهل «كورينثوس» مَجَّد الحب، وجعله فوق باقي الأشياء؛ فمما لا شك فيه أنه يتصوره بنفس المعنى الموسَّع؛ من هنا، يلزم أن الناس لا يحملون دائماً كبار مفكريهم على محمل الجِد، عندما يبدون إعجابهم بهم»(9).

ثم تتوالى تأكيداته لهذا التطابق بين الكلمتين: الغُلمة و«الإيروس»، منها:

FREUD, Psychologie collective et analyse du moi, Trad Jankélévitch, p. 26. (9)

«إن غلمة الدوافع الجنسية تتطابق مع «إيروس» الشعراء والفلاسفة الذي يحفظ لكل ما هو حي تماسكه»[10].

ومن هذه التأكيدات كذلك:

«كل طاقة «الإيروس» ندعوها من الآن فصاعداً بـ«الغلمة»[11].

غير أن ما أخذه «فرويد» على الناس في التعامل مع آراء مفكريهم من قلة الجد، وقع، هو الآخر، فيه؛ فرغم إلحاحه على وجود ترادف بين اللفظين المذكورين: «اللبيدو» (أي الغُلمة) و«الإيروس» (أي الحب)، أبى أن يتخلى عن مصطلحه الغريب: «اللبيدو»، وأن يستبدل به مصطلح «أفلاطون» المألوف، حرصاً منه على حفظ تصوره للحياة الجنسية، بدعوى أن التنازل عن اللفظ، كما قال، «يَجرُّ إلى التنازل عن الشيء»؛ ولا يخفى الاضطراب الذي وقع فيه «فرويد» بموقفه هذا؛ فمن جهة، يقول بالترادف الذي يوجب لأحد المترادفين ما يوجبه للآخر؛ ومن جهة ثانية، يصرُّ على الاحتفاظ بمصطلحه ذي الأصل اللاتيني، على الرغم من شهرة المصطلح اليوناني.

والصواب أن الوجه الذي استعمل به «فرويد» كلمة «الإيروس» لاحقاً ينفي عنها وجود الترادف بينها وبين مصطلح «اللبيدو»، إذ خصَّ «الإيروس» بالدلالة على «دوافع الحياة» التي تندرج فيها «دوافع الجنس» و«دوافع حفظ الذات» معاً، فيكون معناه أعمّ من معنى «اللبيدو»، إذ يختص «اللبيدو» بالدلالة على الطاقة الكامنة في دوافع الجنس وحدها؛ وإذا كان الأمر كذلك، بطَل ما ادّعاه «فرويد» بأن المتقدمين، شعراء وفلاسفة ورجال دين، سبقوه إلى القول بما قال به في سياق تحليلياته؛ وهكذا، فلا السلطة الفكرية لـ«أفلاطون» ولا السلطة الدينية لـ«بولس» تنفع

---

(10) انظر: FREUD, Au- delà du principe de plaisir.

(11) انظر: FREUD, Abrégé de psychanalyse.

في مَدِّ مصطلح «اللبيدو» بالمشروعية التاريخية التي أراد «فرويد» إسنادها إليه.

حقاً، لقد آثر «فرويد» الاحتفاظ بالكلمة اللاتينية «libido» (= «اللبيدو») بدلاً من أي مقابل ألماني، أو مقابل غير لاتيني آخر، ظناً منه أنه يثبِّت بذلك الخاصية الكونية لهذا المصطلح الجنسي، صيغة ومضموناً، حتى إن النفسانيين العرب، هم أنفسهم، على الرغم من غنى المعجم الجنسي العربي في هذا الباب، سايروه في ظنه، فاحتفظوا هم أيضاً بهذا اللفظ الذي جاءت مخارج حروفه موافقة لمخارج حروف العربية؛ أما نحن، فلا نرى في هذا الإيثار إلا قراراً لا ضرورة معه، ولا مانع من أن نبدّل به غيره.

لذلك، ارتأينا أن نبحث عن لفظ عربي يشارك كلمة «Libido» في دلالتها، إن لغة أو اصطلاحاً، لا سيما وأنها كلمة مأخوذة، أصلاً، من لغة الجمهور؛ ويبدو أن أقرب مفردة عربية إلى هذا المصطلح التحليلي هي «الغُلمة» (أو «الغَلَم» أو «الاغتلام»)، إذ أنها تفيد، لغةً، أهم ما يفيده هذا المصطلح، وهو «الرغبة الشديدة»، إذ من معانيها «شدة الشهوة»، و«الشبق»، والشهوة عبارة عن الرغبة الحسية؛ كما تفيد، اصطلاحاً، أهم ما يفيده، وهو «الطاقة الجنسية»، إذ من معانيها «هيجان شهوة النكاح»، والهيجان عبارة عن الطاقة الحسية.

وليس هذا فقط، بل أيضاً إن هذه الكلمة العربية تدل على ما يدل عليه هذه المصطلح اللاتيني سياقياً، ذلك أن «فرويد» صرَّح بأنه توصَّل إلى التفريق بين «النشاط الجنسي» و«مقصد الإنجاب» بفضل دراسة «الحياة الجنسية للأطفال» و«مسالك الانحراف الجنسي»؛ والحال أن كلمة «الغُلمة» مشتقة من نفس الجذر الذي اشتُق منه لفظ «الغلام»، والغلام إنما هو «الصبي» أو «الطفل»، حتى إنه يجوز، من هذه الجهة، حَمل الغُلمة على شهوة الطفل؛ ثم إن الغُلمة تفيد كذلك معنى «فسوق الشهوة»، والفسوق إنما هو الانحراف أو الشذوذ.

وهكذا، يتبين كيف أن لفظ «الغُلمة» يفي بالمدلولين السياقين لـ«لليبيدو»، وهما: «التعلق بالأطفال» و«التعلق بالانحرافات»، فضلاً عن إيفائه بالمدلولين البنيويين: اللغوي والاصطلاحي، وهما: «شدة الرغبة» و«الطاقة الجنسية»؛ بل إن لفظ الغُلمة هو، استعمالاً، أجمع لمقاصد «فرويد» وأفضل أداء لها من مصطلح «الليبيدو» نفسه، إفادةً ومقاماً.

3.1. الفرق بين اللذة والمتعة

لم يُميِّز «فرويد» بين «اللذة» (أو «الشهوة») و«المتعة» تمييز «لاكان» بين «الشهوة» و«المتعة»، ولا صاغ مفهوم «المتعة» صوغ «لاكان» له؛ حقاً، لقد استعمل «فرويد» اللفظ الألماني «Genuss» لِيدل به على المتعة الجنسية، لكنه لم يرتَقِ به إلى رتبة المفهوم النظري، وظل يستعمله بمعناه المتداول، بل كادت استعمالاته له أن تجعل منه أحياناً لفظاً مرادفاً لـ«Lust»، أي اللذة ولو أنه يحمله على معنى «اللذة القصوى»، مع العلم بأن «فرويد» يعتبر أن اللذة القصوى التي يمكن للإنسان أن يُدركها إنما هي اللذة الجنسية.

لكن، من جهة أخرى، فرّق «فرويد» بين اللذة الخالصة واللذة المشوبة بالألم؛ والغالب في الاستمتاع أن يخالط الالتذاذَ فيه قدْرٌ من الألم؛ وقد تعرَّض «فرويد» لهذا الضرب من الاستمتاع فيما سَمَّاه «Vorlust» (= «فورلوست»)، أي اللذة التي تكون مقدمةً للجِماع، مُميِّزاً لها من اللذة التي تَليه، فيُفرِّق بين الإثارة الجنسية التي تتمثل في إنعاظ العضو الجنسي وبين الإشباع الجنسي الذي يكون بالوطء والإنزال[12]؛ والحال أن هذه الإثارة الجنسية لها خاصية الاستمتاع، حيث إنها تتسبب في ارتفاع التوتر في النفس الذي يُحدث لها ألماً في العضو الجنسي، ألماً إذا زاد عن حده، قد يفضي إلى ارتخاء هذا العضو، فتجد معه النفس انفراجاً لتوتُّرها.

---

(12) انظر: FREUD, Trois essais sur la théorie de la sexualité.

من ثَمّ، افترض «فرويد» أن الجهاز النفسي لا تفتأ تعتريه توتُّرات متفاوتة بسبب الإثارات المختلفة التي تَرِد عليه، داخلية كانت أو خارجية، وأن هذه التوتُّرات تُحدث للفرد كدورات، فيسعى إلى التخلّص من هذه الكدورات، خاضعةً دوافعُه لإكراهات الواقع؛ لذلك، يقرِّر «فرويد» أن الجهاز النفسي يعمل وفق مبدأين تنظيميين يزدوج أحدهما بالآخر.

أولهما يسميه «مبدأ اللذة»؛ ومقتضاه أن عمل الدوافع يقوم في صرف الألم وجلب اللذة؛ ومعلوم أن الألم يَنتُج من حصول التوتر، وأن اللذة تَنتُج من انخفاض هذا التوتر والرجوع إلى حالة السكون، لا سيما وأن الجهاز النفسي لا يفتأ يقيّد شحنات الطاقة المطلقة، ويتصدى للإثارات الواردة من الخارج.

والثاني يسميه «مبدأ الواقع»؛ ومقتضاه أن عمل الدوافع يخضع لظروف العالم الخارجي؛ فلئن كان الأصل في هذه الدوافع أن تسعى إلى الإشباع بأقصر السبل وأدنى الأوقات، فإن ضرورات الواقع تُلزمها بأن تتَّبع سبلاً ملتوية وتتخذ أوقاتاً مؤجَّلة.

4.1. القهر على التكرار أو القهر التكراري[13]

ما لبثت الممارسة العلاجية أن كشفت لـ«فرويد» حدود مبدإ اللذة؛ ذلك أن بعض المرضى لا يطيق الانفكاك عن عَرَضه، وقد ينتكس من حيث كان ينبغي أن يتعافى كما فيما يسميه «ردة الفعل العلاجية السلبية»؛ بل إن بعضهم لا يملك أن يدفع عنه تكرار سابق تجاربه الصادمة وما يصحبها من آلام نفسية شأن المبتلَى بعصاب الحروب، أو يعمد إلى تكرار هذه التجارب السابقة الموجِعة، محاولاً التحكم فيها والتصرّف بمجاريها شأن الطفل في ألعابه ذات الصبغة التكرارية، ناهيك عمن يطلب إيقاع

(13) مقابله الألماني: Wiederholungszwang ومقابله الفرنسي: compulsion de répétition.

الألم به شأن المريض «المازوخي»، إذ يجد في الألم تمام لذته؛ وقِس على ذلك ما شابهه من الذكريات المؤلمة والكوابيس المُزعجة والتصرفات الفاشلة.

وبناء على هذه الملاحظات العملية، لم يجد «فرويد» بُدّاً من أن يُقرّر بأن لدى الفرد ميلاً نفسياً إلى التكرار لا يمكن مقاومته، قائلاً في دراسته الموسومة بـ«الغربة المزعجة» (1919):

«يسود في اللاشعور [...] تكرار مقهورٌ عليه صادر عن الدوافع، وتابع، بلا ريب، لأخصّ ما في طبيعتها، وله من القوة ما يجعله يجاوز مبدأ اللذة؛ وإنه ليضفي على بعض جوانب الحياة النفسية صفة شيطانية؛ كما أنه يتجلى بمزيد الوضوح في تطلعات الطفل، ويهيمن في جزء من [...] تحليليات العُصابي»[14].

والمراد بـ«الصفة الشيطانية» هنا هو كون القهر التكراري يتقصد، بصورة غير مشعور بها، إحياء سابق التجارب الصادمة، بل المدمّرة للذات.

ثم يأتي «فرويد» في كتابه: ما بعد مبدإ اللذة، فيستفيض في الكلام عن هذا الضرب من القهر، مؤكداً بأنه:

«لا مفر من التسليم بأن، في الحياة النفسية، ميلاً قاهراً إلى إعادة الإنتاج، ميلاً يتعدى حد مبدإ اللذة»[15].

والمقصود بـ«الميل إلى إعادة الإنتاج» هو أن الذات تكون مُجبرة على أن تعيد إنتاج أشياء سبّبت لها في الماضي صدمات وآلاماً، ولازالت تحتفظ بآثارها الصادمة والأليمة، أفعالاً كانت أو أفكاراً أو أحلاماً، فتكون هذه الإعادة عبارة عن تثبيت لهذه الصدمات والآلام؛ وركّز «فرويد» على

---

(14) FREUD, "L'inquiétante étrangeté", traduction Marie Bonaparte et M. E. Marty: p. 21.

(15) FREUD, Au-delà du principe de plaisir: p. 21.

تحليل القهر التكراري في حالتين: إحداهما، «عصاب الصدمة»، وتظهر أعراضه بسبب الهلَع الذي تعرّضت له الذات في ظرف من الظروف والذي جعلها تشعر بأن حياتها في خطر داهم كما في الحرب؛ والحالة الثانية، «لُعبة البَكَرة»، وتمثلت، كما تقدَّم بيان ذلك، في استخدام الطفل للبكرة، إرسالاً وجذباً، بغير انقطاع، تعبيراً عن معاناته لغياب أمه وتطلُّعه لحضورها[16].

كما يقرّر «فرويد» بأن هذا التعدي لمبدإ اللذة الذي يَصحبه ألَمٌ تشعر به الذات يُحقّق لها إشباعاً مَرَضياً، وهذا الإشباع المرضي عبارة عن استمتاع، غير أنه استمتاع لا تشعر به الذات؛ وعلى هذا، فإن القهر التكراري يكشف طبيعة العَرَض كأحسن ما يكون الكشف، إذ أن العَرَض، بحسب «فرويد»، لا ينبئ عن شهوة مكبوتة فحسب، بل أيضاً يُؤوي متعة على قدرها، فيكون العَرَض مصدرا للألم واللذة معا؛ أما الألم، فيتعلق به شعور الذات، وأما اللذة فيتعلق بها لا شعورها، فتتوزع الذات بين رغبتها الواعية في التخلص من عَرَضها وعجزها عن ذلك بِما خَفي عنها من العلة الغُلْمية التي من ورائه؛ وإذ تقرر هذا، ظهر أن الذات، ولو بمعونة التحليلي، تجد عسراً في التخفيف من آثار عرَضها المؤلمة، ناهيك عن التخلص من وجوده بالمرة.

5.1. دافع الموت

لما كانت هذه الظواهر الصادمة والمؤلمة يتكرّر توارُدها على الذات قَهراً، متجاوزةً مبدأ اللذة الذي يحفظ للذات توازنها النفسي، بل يحفظ بقاءها الحيوي، فقد أضحى هذا التكرار القاهر علامةً على وجود دوافع أخرى في النفس تُعارِض دوافع الحياة؛ وقد أطلَق «فرويد» على هذه الدوافع الثانية اسم «دوافع الموت» بصيغة الجمع أو «دافع الموت» بصيغة

(16) هذا الطفل هو حفيد «فرويد».

المفرد؛ وبهذا، يكون «دافع الموت» عبارة عن نوع خاص من النشاط النفسي داخل الكائن العضوي - أو الحي - يجعله يطلب الرجوع إلى حالة سابقة غير عضوية - أو لا حياة فيها - فيكون دور هذا الدافع دوراً انتكاسياً يقوم في إطلاق ما قُيِّد وتفريق ما جُمّع من تدفُّقات الطاقة الموجودة في هذا الكائن؛ ومعلوم أن تقييد هذه التدفقات للطاقة وتجميعها يتولاهما دافع الحياة، مُمثَّلاً، بالأساس، في عمل الغُلمة.

وبهذا، أقام «فرويد» ثنائية جديدة للدوافع، رادّاً إليه سابق تقسيماته المضطربة لها، بل متجاوزاً نظريته الأولى في الدوافع؛ ولا تعني هذه الثنائية عنده أن النوعين من الدوافع يستقل أحدهما عن الآخر، لأنهما لا يتمحّضان في عملهما؛ فليس هناك دافع موت يعمل بمفرَده، ولا حتى دافع حياة يعمل بمجرَّده، بل إنهما، على العكس من ذلك، يترابطان فيما بينهما، بل يتداخلان تداخلاً يتبدَّى ويتحرّك فيه دافع الحياة، ويتخفَّى ويصمت فيه عملُ دافع الموت، فيرجع إلى هذا التداخل حفظُ الإنسان من أن يسعى في تدمير ذاته بوجود دافع الموت في نفسه.

بل ذهب «فرويد» إلى أبعد من هذا، فردَّ الدوافع كلها إلى دافع الموت، إذ لها جميعها غاية واحدة، وهو العودة إلى الأصل، وأصلها هو الحالة غير العضوية الأولى التي سبقت الحياة؛ بل إن «فرويد» يستخرج وصفاً عاماً للدافع يجعله عبارة عن دافع موت، إذ يقول:

«إن الدافع عبارة عن قوة اندفاع تلازم [الشيء] العضوي الذي تسري فيه الحياة، [وذلك] بهدف استرجاع الحالة السابقة التي تركها هذا الكائن الحي بسبب تأثير قِوى مُزعزعة خارجية»[17].

ثم يقول في موضع تالٍ:

---

(17) FREUD, Au-delà du principe de plaisir: p. 37.

«إن هذا الهدف ينبغي أن يكون حالةً قديمة، حالةَ انطلاق ترَكَها الكائن الحي من قَبْل، ويتطلع إلى أن يعود إليها بكل الطرق غير المباشرة [التي يتَّبعها] تطوُّره»[18].

وعلى هذا، فإن الدوافع تعمل، أساساً، على حفظ الأصل غير العضوي، طبقاً لِما يؤكده «فرويد» من أن كل دافع بما هو كذلك هو دافع الموت؛ فيلزم أن المسالك التي يسلكها الجهاز العضوي - أو الجسم - والأطوار التي يتقلب فيها بموجب التأثيرات الخارجية، أن هذه المسالك والأطوار التي تبدو لنا عبارة عن ظواهر الحياة إنما هي، على الحقيقة، سبل ملتوية لصرف الدوافع عن أهدافها القصوى.

ولم يتردَّد «فرويد» في أن يخطو خطوة أخرى، فيرتِّب على دعواه السابقة نتيجة صادمة لم تُطقها عقول كثير من أتباعه، وهي أن هدف الحياة هو، في نهاية المطاف، الموت، وأن الأصل في موت الكائن الحي هو الأسباب الداخلية؛ فقد أردف قائلاً:

«إذا جاز أن نسلِّم، بناءً على تجربة لا استثناء معها، بأن كل ما هو حي يموت، عائداً إلى الحالة غير العضوية، بموجب أسباب داخلية، فحينها، لا يسعنا إلا أن نقول: إن هدف كل حياة هو الموت، [...] وأن غير الحي كان هنا قبل الحي»[19].

6.1. المازوخية الأصلية

المراد بـ«المازوخية» تحصيل اللذة في إيلام الذات، أو قل هو الالتذاذ بإيلام الذات؛ وهذا يجعل منه استمتاعاً متعدياً لمبدإ اللذة، أي متعلقاً بدافع الموت؛ ولما كان الأصل في التدمير الذي يتجلى به دافع

---

(18) نفس المصدر ص 38.

(19) نفس المصدر، نفس الصفحة.

الموت أن يكون تدميراً داخلياً، أضحى توجيهه إلى خارج الذات، وإيقاعُه بالموضوعات الأخرى، خروجاً عن هذا الأصل؛ فيلزم من هذا أن تكون هناك "مازوخية» أصلية أو «ابتدائية».

وحتى لو فرضنا أن القوة التدميرية لهذا الدافع تنقسم إلى جزأين: أحدهما يتجه أصلاً إلى الخارج، منصبّاً على موضوعاته، عند القيام بعملية الدفاع؛ والثاني يلزم الذات لا ينفك عنها، باعتباره متبقياً من هذه العملية الدفاعية، فإن هذا الجزء المتبقي عبارة عن «مازوخية» أصلية لها حضور في جميع أطوار الغُلمة، فلا ألَم عصابي، ولو بدا منفصلاً عن الجنس، إلا ويخضع لتوظيف غُلمي؛ وهكذا، تَحظى «المازوخية» بأسبقية على «السَّادية»، خلافاً لما ادَّعاه «فرويد» من ذي قَبل، إذ كان يرى أن «السادية» هي الأصل، وأن «المازوخية» تتفرع عليها، لأن «السادية»، بحسب هذا الادعاء السابق، تنقلب من تعلُّقها الأصلي بالموضوع الخارجي إلى التعلق بالذات، جاعلة منها موضوعاً «مازوخياً».

وعلى هذه «المازوخية» الأصلية، بنى «فرويد» ما أسماه بـ«المازوخية الأخلاقية»؛ وهي عبارة عن الاستمتاع بالألم الذي يقترن بـ«الإحساس اللاشعوري بالذنب»، إذ أن هذا الإحساس يَنمّ عن وجود «حاجة الذات إلى العقاب»، وأن ما يترتب على هذا العقاب من ألَم يكون إشباعاً لا شعورياً لإحساسها بالذنب؛ وقد يبلغ هذا الإحساس الحد الذي لا يعني الذاتَ معه مَن يُنزل العقاب بها بقدر ما يعنيها أمرُ إنزاله، إذ يصير الألم مطلوباً لها لعينه؛ ويقول «فرويد» بهذا الصدد:

«إن الألم نفسَه هو هذا الذي له الأهمية: [أمّا] أن يوقعه بالذات شخص تتعلق أو لا تتعلق به، [فذاك] لا يلعب أي دور؛ فقد تتسبب [في الألم] أيضاً قوى غير شخصية أو ظروف [موضوعية]؛ إن «المازوخي» الحق يَمُد دائماً خدّه حيثما يتوسَّم أن يتلقّى لطمة»[20].

---

(20) انظر: FREUD, "le problème économique du masochisme".

ولا غرو، عندئذ، أن يتمسّك بعض العصابيين بالإشباع «المازوخي» لإحساسهم بالذنب إلى درجة أنهم يقاومون العلاج التحليلي بكل قوة، بل يصيرون إلى اتهام هذا العلاج بالتسبب في تفاقم أعراضهم، كل ذلك لِما يجدونه من متعة لاشعورية في بقائهم على الإحساس بآثامهم والإيلام لذواتهم.

وظاهر أن الأصل في الإحساس بالذنب هو أن الذات تأخذ على نفسها أنها لم تُوفِّ بمقتضيات مثالها الأعلى المتمثل فيما يسميه «فرويد» بـ«الأنا الأعلى» أو قل «الضمير»؛ ومعلوم أن «الأنا الأعلى» مرتبة من مراتب النفس بالإضافة إلى «الأنا» و«الهو»، ويختص بكونه يُمثّل مختلف السلطات التي وقع استدخالها في النفس، بدءاً بسلطة الآباء وانتهاء بسلطة الأقدار؛ وهكذا، يحمل «الأنا الأعلى» نصيباً غير منضبط من القسوة التي يمارسها على «الأنا» باسم التحقق بالأخلاقية، متصفاً بـ«السادية» المتزايدة؛ وإذا كانت الذات التي تعاقب نفسها بواسطة «الأنا الأعلى» تعي وتُدرك الصبغة «السادية» التي تُميّزه، فإنها، في المقابل، لا تعي ولا تدرك الصبغة «المازوخية» التي تُميّز «الأنا»، والتي تقترن بالمتعة.

فيتبين أن «مازوخية الأنا» تتوسل بالضمير الأخلاقي للوصول إلى إشباع جنسي داخلي؛ ومعلوم أن لهذا الإشباع، في منظور «فرويد»، أوثقَ الصلة بمركب «أوديبوس»، لأن الأصل في علاقة «الأنا» بـ«الأنا الأعلى» عنده هو علاقة الأبناء بالآباء «الأوديبوسية»؛ ومتى سلّمنا بأن من شأن التوسل «المازوخي» بالضمير أن يضفي عليه الصبغة الجنسية و«الأوديبوسية»، لزم أن يؤدي هذا التوسل إلى هدم الماهية الأخلاقية للضمير، بل أن يؤدي إلى هدم الضمير بِما هو كذلك.

2. قلب القيم عند «فرويد»

بعد أن فرغنا من عرض بعض عناصر الفكر الاستمتاعي عند «فرويد»، نمضي إلى بيان كيف يتجلى في هذا الفكر الشرود الذي هو

الخروج من الأخلاق؛ وقد جعلنا له علامة فاصلة، وهي قلب القيم المتعارف عليها؛ وقد اتخذ هذا القلب عند «فرويد» صورة مخصوصة، وهذه الصورة هي «**تعليل الأعلى بالأدنى**»؛ غير أن المفهومين: «الأعلى» و«الأدنى» هاهنا ليسا مأخوذين بإطلاق، وإنما بتقييد؛ إذ «الأدنى» ينبغي أن يكون شيئاً مستوراً أو خفياً أو باطناً، بينما يكون «الأعلى» شيئاً مكشوفاً أو جليّاً أو ظاهراً، فتصير صورة هذا القلب القيمي هي: «**تعليل الأعلى الظاهر بالأدنى الباطن**»؛ وتجلت هذه الصورة بوضوح لا مزيد عليه في التعليل الذي أقام عليه «فرويد» تحليلياته، وهو «**تعليل الشعور باللاشعور**»، ولا يعنينا من هذا التعليل هاهنا إلا ما تعلّق بالحياة الجنسية التي أدارها «فرويد» على «الغُلمة» و«الدوافع»؛ ونقف على وجهين بارزين من وجوهه، وهما: «تعليل النشاط القيمي للإنسان بالحياة الجنسية»، و«تعليل النشاط الحيوي للطفل بخصوصيته الجنسية».

1.2. تعليل النشاط القيمي للإنسان بالحياة الجنسية

معلوم أن «فرويد» قرر أن الغُلمة التي هي الطاقة النفسية للدوافع الجنسية تنفذ إلى مناحي حياة الإنسان كلها، فالأصل في كل تصرّف أو حال، كائناً ما كان، هو الجنس؛ ولما كان هدف الدوافع الذي لا يتغير هو الإشباع، كانت تسلك إليه طرقاً شتى، إحداها، كما سبق، هي «الإعلاء»، ومقتضاه أن الدافع يستبدل بموضوعه الجنسي الأصلي موضوعا غير جنسي يستحسنه المجتمع، وبهدفه الجنسي الأصلي هدفاً آخر ظاهرُه غير جنسي كما إذا تعاطى الخاصة من الناس فناً من الفنون أو علم من العلوم، فأفادوا بما لم يُسبَقوا إليه، جودةً، وأبدعوا بما لم يضاهَوا فيه، قيمةً؛ وقد لا يتفرد الخاصة بهذه القدرة على الارتقاء بالدافع، موضوعاً وهدفاً، بل قد نجد لها آثاراً حتى عند العامة، متى اعتبرنا الأعمال التي يقومون بها أعمالاً اختاروها بأنفسهم، ولم يُقهروا عليها بإرادة غيرهم.

إلا أن الجدير بالذكر هو أن «فرويد» يؤكد على أن الإشباع الحاصل بهذا الطريق لا يقطع مطلقاً صلته بالإشباع الجنسي، فلا يعدو كونه فرعاً من هذا الإشباع، إذ يتعلق إشباع الإعلاء بالنفس تعلُّق إشباع الجنس بها، كأن المرء يلتذ بعمله التذاذه بجنسه، بل كأنه يُدرِك لذته الجنسية في عمله؛ وعلى هذا، فلا يكون ما حصل، في الدوافع، من نزع لصبغتها الجنسية تجريداً لها منها بصفة نهائية، ولا بصورة دائمة، بحيث يجوز أن تنقلب هذه الدوافع إلى أصلها، عائدة إلى هذه الصبغة الأولى.

ولئن سلمنا بأن هناك تصرُّفات للإنسان لا خلاف في أصلها الجنسي، حتى ولو كان ظاهرها لا يَنمُّ عن شيء من ذلك، فلا نسلّم بأن ما يأتيه الإنسان من التصرفات القيمية معلول بالضرورة لحياته الجنسية، وبالخصوص لما تعرّض له في طفولته؛ ووجوه اعتراضنا على ذلك هي كالتالي:

1.1.2. الدافع وجودي والقيمة وجوبية؛ فالدافع الجنسي هو حركة عضوية وآلية مادية، بحيث ليس له مكان إلا في سِجلّ «الحسيات» أو قل «الحقائق الحسية» التي يحكمها قانون الوجود، ومقتضاه أن الشي كائن أو غير كائن؛ أما القيمة، فهي معنى غير عضوي ولا مادي، فتأخذ مكانها في سِجلّ «المعنويات» أو قل «الحقائق المعنوية» التي تنضبط بقانون الوجوب، ومقتضاه أن الشيء يجب أن يكون أو لا يكون؛ والحال أن الموجود الحسي لا يرقى إلى رتبة الواجب المعنوي من وجهين، على الأقل:

أحدهما، أن الموجود خَلْق، بينما الواجب أمْر؛ والأمر يتقدم على الخَلْق تقدُّم الشرط على المشروط، فلولا الأمر، ما كان خَلْق.

والثاني، أن الموجود تكوين، بينما الواجب تقويم؛ والتقويم إصلاح للتكوين، فيتقدم عليه تقدُّم المستقيم على المعوّج.

وعلى هذا، فالدافع لا يرقى رقي القيمة، بل يكون، على خلاف ما

يزعمه فرويد، تابعاً لها تبعية اللازم للملزوم أو تبعية المفضول للفاضل.

2.1.2. الغُلمة نفسية والقيمة روحية؛ معلوم أن الدافع، ولو أنه فعالية جسدية، فإنه يتخذ شكله النفسي في صورة الغُلمة؛ فالغُلمة هي القوة النفسية التي يتجلّى بها دافع الجنس كما أن الجوع هو القوة النفسية التي يتجلى بها دافع الأكل، بينما القيمة هي المعنى اللطيف الذي تتجلى به الروح؛ لكن «فرويد» يختزل الحياة الداخلية في الجهاز النفسي وحده، ولا يرى مكاناً للروح فيه مطلقاً، بل تلك سيرة كل التحليليين، حتى أولئك الذين خالفوه في موقفه من الغلمة كعصريه «كارل غوستاف يونغ».

والرأي المختار عندنا هو أن داخل الإنسان، كما بسطناه في مقام آخر، عبارة عن روح ونفس؛ ويعود مجمل الفرق بينهما إلى أن الروح هي النفخة الإلهية التي تلقّاها الإنسان من عالم الغيب، والتي تحمل ذاكرته الأصلية التي تحفظ شهادته لربه، إلهاً خالقاً ورباً رازقاً، كما تحفظ تعهُّده بأداء الأمانة؛ بينما النفس هي الذات البشرية التي كوَّنها الإنسان في عالم الشهادة، والتي اكتسبها بإضافة الأشياء إليه، سعياً وراء المُلك والخُلْد.

ولا يعنى هذا الفرق انقطاع العلاقة بين الطرفين، بل إن الروح لا تفتأ تَمد النفس بالزاد المعنوي الذي يكسر شهواتها من التملك والبقاء؛ وعلى قدر استعداد النفس لكسر شهواتها، يكون هذا المدد الروحي، فإذا زاد، زاد، وإذا نقص، نقص؛ كما أن النفس قد يشتد حبها للشهوات، حتى لا تعود الروح تقوَى على مدها وتوجيهها كأنما يُضرب بينهما بسور ظاهره الاستمتاع، وباطنه السير إلى الهلاك؛ وما الغُلمة إلا ظهور النفس بحب الشهوات، في حين أن القيمة هي ظهور الروح بكسر الشهوات، فلا تجتمعان إلا بنزول النفس على حُكم الروح.

3.1.2. الغلمة غريزية والقيمة فطرية؛ لما كانت الغُلمة طاقة محلُّها النفس ومُتعلقُّها هو الدافع الجنسي، لزم أن تكون ذات طابع غريزي، لأن

الغريزة عبارة عن ميل قاهر مغروز في نفس الإنسان تتحدد به تصرُّفاته؛ وقد اعتبر بعضهم «الغريزة» و«الدافع» مترادفين، لأن كليهما طبع نفسي وسبب سلوكي، غير أن هناك مدلولاً هو في الغريزة أظهر منه في الدافع، وهو أن الغريزة تنزل من النفس منزلة الذاكرة، إذ تحفظ أسباب وآثار نشاطها، فيلزم أن الغُلمة تستمد عناصرها وأوصافها من هذه الذاكرة النفسية؛ أما القيمة، فهي معنى مأخوذ أصلاً من الذاكرة الأصلية التي هي ذاكرة روحية، وقد تعارف عليها الجمهور باسم «الفطرة»؛ فالفطرة عبارة عن الملَكة الحافظة للقيم والمعاني التي بُثّت في الإنسان يوم الإشهاد ويوم عرض الأمانة؛ وعليه، فلا سبيل إلى تفريغ الذاكرة الروحية التي وردت على الإنسان من عالم الغيب من الذاكرة النفسية التي اكتسبها بالتعامل مع عالم الشهادة؛ وبهذا، يتعذر كلياً توليد القيمة الروحية من الغُلمة النفسية.

ولا يقال: «إن عالم الغيب عالم مظنون، فلا يُعتبر»، لأنا نقول: إن التحليل النفسي يصدّق الأساطير التي لا تُصدَّق، بدليل إقراره بأنه يبني عليها مبادئه ومسائله، فيجدر به أن يصدّق بعالم الغيب من باب أوْلى، لأن تواتر الأخبار بوجوده أمر ثابت لا ريب فيه، فضلاً عن أن التصديق بالأدنى يوجب التصديق بالأعلى، ولكن التحليل النفسي يأبى إلا أن يَرُد الأعلى إلى الأدنى، فلا نستغرب أن ينكر عالم الغيب، على رجحانه، ويؤمن بعالم الأسطورة، على نقصانه.

وجملة القول، إن الإبداعات والإنتاجات والإنجازات الحقة لا تأتي إلا من تطلّعات الإنسان إلى أفق القيم العليا، منتهضاً إلى أن يرقى مرقاها؛ ولا يمكن، بأي وجه، تعليل هذا الارتقاء بواسطة الإثارات الجنسية التي تُمثلها الدوافع أو الطاقاتِ النفسية التي تُمثلها الغُلمة، بل لا بد، في هذا الترقي، من حصول طفرات خاصة تكون أسبابها خارج نطاق الإثارات الجنسية والطاقات النفسية؛ وما تلك الطفرات الخاصة إلا لطيفُ إمدادات

الروح التي ترفع همة الإنسان فوق سورة الشهوات، ناهيك عن شهوات الجنس التي هي أخس الرغبات، وتورّثه أذواقاً لم تكن، من قبل، تَهبّ على وجدانه، وتبعث فيه أشواقاً تجعله يهفو إلى سابق عالمه.

2.2. تعليل النشاط الحيوي للطفل بخصوصيته الجنسية

لقد نسب «فرويد» إلى الطفل حياة جنسية تخصه، ورأى أنها تختلف عن الحياة الجنسية للبالغ من جوانب عدة، منها خلُوها مِما توجبه هذه، إن تطوُّراً في العضو التناسلي أو قياماً بوظيفة الإنجاب أو حفظاً للحدود المقرَّرة؛ إذ يقول:

«إنه لمن الخطإ الذي لم يَعد يُقبَل أن ننكر أن للطفل حياة جنسية، ونعتقدَ أن النشاط الجنسي لا يبدأ إلا مع البلوغ ونمو الأعضاء التناسلية، بل، على العكس من ذلك، إن للطفل، منذ البداية، حياة جنسية ثرية، حياة تتميّز من وجوه عدة عن الحياة الجنسية التي تعتبر فيما بعد أنها عادية»[21].

وقد يُظن أن قول «فرويد» بهذا الاختلاف يحتمل أن يفيد أن وجدان الطفل يخرج عن نطاق الغُلمة؛ وليس الأمر كذلك، إذ أثبت «فرويد» للطفل غلمة أوسع نطاقاً من غُلمة البالغ؛ فزعم أن هذه الغلمة تتبدّى عليه، وهو لا يزال وليداً، إذ كفى «فرويد» دليلاً عليها أن يَلقم الطفل ثدي أمه، ناهيك عن أن يمص أصبعه، لكي يجعل من الرضاعة عملاً شبقياً أو قل، باصطلاحنا، اغتلاماً، بل قدَّر للغُلمة أطواراً مختلفة تتقلب فيها، بدءاً بشهوة المص وانتهاء باشتهاء أحد الأبوين، ومروراً بشهوة التبرز؛ وحتى في كُره الطفل لقريبٍ، يكون مُغتلِماً، بحيث لا فعل يأتيه إلا ويحمل أثراً من آثار الغُلْمة.

(21) انـظـر: FREUD, Conférences d'introduction à la psychanalyse 1915-1917, la 13e. conférence.

وفوق هذا وذاك، زعم «فرويد» أن الطفل لا ينفك يبني تصوُّرات أو، على حد تعبيره، «نظريات» عن الحياة الجنسية للآخرين من البالغين، نظرياتٍ يتمسك بها بقوة، دافعاً المعلومات التي يمكن أن يَمُدَّه بها البالغون عنها؛ وهكذا، فإنه لا يبالي بالفرق بين الجنسين، ناسباً إليهما عضواً تناسلياً واحداً هو عضو الرجل، كما أنه لا يرى في الولادة إلا شكلاً من أشكال التغوط، معتقداً أن المولود يخرج من الدبر خروج الغائط منه؛ ومتى وقع بصره عرضاً على أبيه، مضاجعاً أمّه، فلا يتصور المضاجعة إلا عملاً عدوانياً عنيفاً على أمه الرؤوم يرتكبه أبوه الفظ[22].

ومع كل هذا التفنن الذي أبداه «فرويد» في بيان المظاهر والأشكال التي تتخذها غُلمة الطفل، لم يجد أنه قد نفذ إلى خزائنها وسبَر أغوارها، حتى بلغ بها نهاية ما تبلغه الغُلمة عند البالغين، ألا وهو الشذوذ الجنسي! بل، أسوأ من هذا، جاوز هذه النهاية بدرجات، متعاطياً مقارنة الطفل بالبغيّ؛ وتجلى ذلك في جعل شذوذ الطفل، لا لوناً واحداً، وإنما ألواناً شتى، مطلقاً عليه اسم «الشذوذ متعدد الأشكال»[23] وأنزل هذا الشذوذ المتنوع منزلة الأصل بالإضافة إلى النشاط الجنسي السوي للبالغ، إذ يقول:

«لقد عرضتُ في كتابي بحوث التحليل النفسي الثلاثة أن الاستعداد الجنسي للطفل أكثر تنوعاً مما يمكن أن نتصوره بما لا يحصى، وأنه يحق لنا أن نصفه بكونه شذوذاً متعدد الأشكال، وأن هذا الاستعداد هو الذي يتفرع عليه، عن طريق كبت بعض المكوّنات، العمل العادي للوظيفة الجنسية[24]».

فإذا كان شذوذ البالغ يتميز بكونه يستبد به دافع جنسي جزئي

---

(22) انظر: FREUD, Les trois essais, 2 essai, sexualité infantile.

(23) مقابله الفرنسي: tendance perverse polymorphe.

(24) انظر: FREUD, "Mes vues sur le rôle de la sexualité dans l'étiologie des névroses".

مخصوص، فإن شذوذ الطفل لا يعرف هذا الاستبداد الجزئي، بل تتساوي عنده كل الدوافع في بلوغ أغراضها من الالتذاذ والإشباع، ذلك أنه لا يطلب الالتذاذ بالعضو التناسلي فحسب، بل يطلبه في أجزاء أخرى عديدة من جسمه، بحيث يمكن لهذه الأجزاء أن تقوم مقام هذا العضو، بل إن أي موضع من جسمه يمكن تهييجه، فليس بجسمه موضع لا يقبل الإثارة الجنسية، أو قل، بإيجاز، ليس الطفل إلا مغتلماً، وليس جسمه إلا محلاً للغُلمة.

وبهذا، ذهب «فرويد» في قلب القيم إلى مدى لا يخطر على بال أحد؛ فالطفل، بعد أن كان مثال البراءة، يصير مرتع الغُلمة، حتى أضحى، لديه، عبارة عن سوأة مطلقة؛ والشذوذ الجنسي، بعد أن كان أساس البلاء، يصير أساس السواء، حتى أضحى المولود، عنده، يولد على اعوجاج الخِلقة أو فسادها، والمجتمعُ، مُمثَّلاً في الأنا الأعلى، يتولى تقويم اعوجاجها أو إصلاح فسادها؛ وعلى الرغم مما أتاه «فرويد» من شنيع الاستهتار بالقيم المتفق عليها، فإنه ظل يصرّ على أنه لا يُصدر أحكام قيمة بحق الحياة الجنسية للطفل، وإنما كل ما يقرِّره هو أحكام وجود موضوعية، متقيِّداً بوصف الواقع الجنسي كما هو وبما هو.

1.2.2. مبدأ براءة الطفل؛ رأيُنا هو أن «فرويد» لم يسئ لأحد مثل إساءته للطفل، ولم يخطئ في شيء مثل خطئه في وصف حياته الوجدانية؛ واستعراضُ مختلف الردود عليه مسألة طويلة الذيل، وليس المحل محل الخوض فيه؛ وحسبنا أن نرسم ملامح تصور للحياة الوجدانية لدى الطفل يكون بديلاً من تصوُّره.

فإذا اتفق الناس في أغلب المجتمعات على أن الأصل في الطفولة هو البراءة، فلا يُعقل أن يكون إجماعهم هذا ضلالة أو عماية وقعوا فيها منذ غابر أزمانهم، وإنما هو، على الحقيقة، معرفة موضوعية بنوها على تواتر الملاحظات وتضافر الأدلة، بدءاً بصغر حجم الطفل وعدم اكتمال

بنيته وطول تبعيته لأسرته بالمقارنة بصغير الحيوان؛ أضف إلى ذلك أن البراءة المنسوبة إلى الطفل ليست من جنس البراءة التي قد تنسب إلى البالغ؛ إذ أن البراءة على نوعين: أحدهما البراءة التي ندعوها بـ«البراءة البعدية»، وهي التي تفترض تحصيل القدرة على تمييز الخير من الشر وعلى إتيان الأفعال وفق هذا التمييز؛ والثانية، البراءة التي ندعوها بـ«البراءة القبلية»، وهي التي لا تفترض هذا التمييز ولا، بالأحرى، العمل على مقتضاه؛ وواضح أن الطفل يختص بالبراءة القبلية؛ وهكذا، فإذا قيل بأن الطفل بريء، فلا يعنى ذلك مطلقاً أنه بريء على الوجه الذي يكون عليه البالغ بريئاً، وإنما يعنى أنه لا يزال على حال العفوية المفقودة في البالغ؛ لذلك، ترانا نأخذ بـ«**مبدإ البراءة القبلية للطفل**» في بناء تصورنا.

2.2.2. النتائج المترتبة على مبدإ براءة الطفل القبلية؛ تترتب على نسبة البراءة القبلية إلى الطفل النتائج التالية:

1.2.2.2. أن الحكم بالصفة الجنسية على نشاط الطفل حكم في غير موضعه، لأنه أثر من آثار إسقاط أحوال البالغ على الطفل، حتى ولو نفيناها عنه، فما بالك إذا أثبتناها له! لذلك، لا ينفع «فرويد» أن يستعرض بعض الحدود التي ينبغي أن لا يتعداها البالغ مثل «حظر زنا المحارم» و«وطء الحيوان» و«أكل النجاسات»، فينفيها عن الطفل؛ فحكم الجنس في حق الطفل لا يناسبه إلا كما يناسب حكم النطق الجماد، فلا يقال: «الجماد لا ينطق» إلا على سبيل التجوز، لأن مقولة النطق لا تنطبق عليه، لا إيجاباً ولا سلباً، لأنها خارج حقله الدلالي، فكذلك لا يصح أن يقال: «الطفل لا يعشق»، إلا على وجه التوسع، لأن مقولة العشق لا تنطبق عليه، لا إثباتاً ولا نفياً، إذ تخرج عن حقله الدلالي؛ ومع ذلك، أبى «فرويد» إلا أن يُخرج لنا علماً عريضاً عن عشق الطفل لذاته سماه بـ«الشبقية الذاتية»[25].

---

(25) مقابله الفرنسي: Auto-érotisme.

2.2.2.2. أن ما يبديه الطفل من تعلّق بِمُرضعه، أمّا كانت أو غيرها، ليس أبداً من جنس التعلُّق الذي يبديه البالغ بزوجه، ولا بقريب آخر من أقربائه، ولا، بالأولى، بأجنبي عنه، بل لا بد أن يكون بين ذينك التعلقين من الفجوة ما يُحتاج معه إلى القيام بطفرة وجودية تتبدل معها الذات، أحوالاً وأفعالاً، كما لو أنها خرجت من عالم إلى عالم آخر يضادّه؛ ولا يمكن أن تنهض النفس بهذه الطفرة، لأن متطلّبها أقوى مما تطيق، ألا وهو تبيُّن القيم! والقيم، كما ذكرنا، مَحلُّها الذاكرة الأصلية أو الفطرة؛ ولا تقدر على الطفرة إلا الروح التي هي مستودع الفطرة، **فلا طفرة بغير فطرة، ولا فطرة بغير روح**؛ فالروح هي التي تُقدر الإنسان على الاندفاع إلى قطع شوط آخر في بناء ذاته النفسية؛ وعلى هذا، يجب أن يكون التعلُّق الذي يسبق هذه الطفرة القيمية غير التعلُّق اللاحق عليها، إذ يكون تعلُّقاً روحياً، في حين يكون التعلّق الثاني تعلُّقاً نفسياً.

3.2.2.2. أن التعلق الروحي للطفل أقرب إلى أصل الوجود من التعلق النفسي للبالغ؛ متى سلمنا بأن البشر قد خوطبت أرواحهم وفِطرهم في الغيب مرتين على الأقل: مرة لإشهادهم وأخرى لتخييرهم في الائتمان، لزم أن يحفظ ظهورهم في الوجود الصلة بهذا الخطاب الغيبي على أقدار تختلف باختلاف الأطوار التي يتقلب فيها هذا الظهور؛ فكلما كان طور الظهور في الوجود أقرب إلى الخطاب الغيبي، كانت الصلة بهذا الخطاب أقوى؛ والعكس بالعكس، كلما كان طور الظهور في الوجود أبعد من الخطاب الغيبي، كانت الصلة بهذا الخطاب أضعف؛ ولا شك أن طور الجنين في بطن الأم أقرب إلى هذا الخطاب الغيبي من طور الرضيع، معلَّقاً بثدي أمه؛ وهذا، بدوره، أقرب إليه من طور الصبي الذي يمرح ويلعب، فطور المراهق الذي شبَّ عن الطوق، حتى إذا جاء أوان البلوغ، جاز أن يقع ما لم يكن ممكناً وقوعه من قبل، ألا وهو نسيان هذا الخطاب! فإذا تقرر أن الصلة بالخطاب الغيبي تبقى محفوظة في فطرة

الطفل بقدر من الأقدار، ظهر أن التعلّق الذي يحمله الرضيع لأمه هو من جنس هذه الصلة الروحية بالخطاب الغيبي، ذلك أن فطرته تجعله يتوسل في تعامله مع أمه بهذه الصلة الغيبية؛ وهكذا، فإن علاقته بأمه تتوسط بعلاقته بالخطاب الغيبي، فحين تخاطبه أمه، متهللة أسارير وجهها، فكأنه يسمع هذا الخطاب الأول، لأن صداه لا يزال يصل إلى فطرته، وإلا فلا أقل من أنه يُدرك مقاصد كلامها من خلال هذا الخطاب الغيبي، فالطفل يسمع الغيب في سماعه لأمه.

4.2.2.2 .أن تعلُّق الطفل بأمه تعلُّق رَحمة، لا تعلُّق غُلمة؛ إذا ثبت أن طور الطفولة قريب العهد بالخطاب الغيبي، لزم أن ينال هذا الطور حظاً من خاصية هذا الخطاب؛ ولا ريب أن الخاصية التي تُميزه ينبغي أن تكون السرَّ في ظهور الوجود كلّه، ألا وهي: «الرحمة»! فقد خُوطب الإنسان رحمةً، وأُشهِد رحمةً، وحُمِّل الأمانة رحمةً، وأُخرِج إلى الوجود رحمةً، ولا تزال الرحمة تأتيه من حيث لا يحتسب، وتحيط به من كل جانب، لا يُحصي كمَّ عددِها ولا كيفَ مددِها، ولا يعرف جِلّ أشكالها ولا دِقّ أقدارها، حتى يعود إلى عالمه الأصلي الذي خوطب فيه لأول مرة، فيتبين من أسرارها ما لم يكن يتبيّن؛ ولا بد للفطرة، بموجب تلقيها خطاباً كلَّه رحمة، من أن تحفظ آثارها.

وعلى هذا، فإن التعلق الذي يُكنّه الطفل لأمه إنما هو، في حقيقته، أثر من آثار الرحمة التي شهدتها فطرته، كيف لا؟ وقد سبق ـ وهو لا يزال جنيناً في بطن أمه ـ أن شعُرت روحه بأنه محفوف بعالم سِمَته الرحمة! أليس يؤيد ذلك أن هذا العالم الذي يَحفُّ به اتخذ له اسم «الرحم»، اسماً مشتقاً من اسم الرحمة! ولما خرج إلى الوجود، بقي هذا الشعور ملازما له، فتعلَّق بأمه تعلُّقاً موصولاً وموسوماً به، تعلُّقاً ناطقاً بالرحمة التي غشيته، وأمرُه يتقلب في غيوب الأقدار وغياهب الأرحام، حتى جاء أجل خروجه.

فأين من هذا أمر الغُلمة! فما هي إلا شهوة، كما يصفها «فرويد» نفسُه، ممزوجة بالقسوة، حتى ولو بدا عليها ظاهر العطف والمودة، وهذه القسوة قد يوقعها المغتلم بنفسه أو بغيره؛ وما ينبغي للطفل، وهو أقرب ما يكون إلى الفطرة، أن يريد بأمه سوءاً، وهو مُبدٍ لها أشد التعلق بها، وإنما داعيه إلى هذا التعلق هو نفَس (بفتح الفاء) الرَّحِم الذي لا يزال يسري في داخله، هذا النفَس الذي هو الرحمة بعينها.

5.2.2.2. أن تعلُّق الرحمة سابق على تعلُّق الغلمة؛ يترتب على هذا السبق أمران: أحدهما أن تعلُّق الرحمة منفصل عن تعلُّق الغُلمة؛ والثاني أن الانتقال من تعلّق الرحمة إلى تعلُّق الغُلمة ممكن.

أما عن الانفصال بين التعلُّقين: الرحمة والغلمة، فقد ذكرنا أن الأطوار الأولى من الطفولة تكون أقرب إلى الخطاب الغيبي الأول الذي تلقته الأرواح البشرية؛ لذلك، تشهد هذه الأطوار تعلُّق الرحمة على أقدار مختلفة؛ ولا يختلف الأمر بالنسبة لتعلُّق الغُلمة، فهو، الآخر، يكون على أقدار مختلفة، غير أنه لا يكون له ظهور بارز إلا في الأطوار اللاحقة للطفولة، بدءاً بالبلوغ وانتهاء بالشيخوخة؛ فيتعين إذن الإقرار بوجود انفصال بين ما قبل البلوغ، وهي فترة تتميز بتعلُّق الرحمة، وبين ما بعدها، وهي فترة تتميز بتعلُّق الغُلمة.

وقد أقر «فرويد»، بالفعل، بأن تعلُّق الطفل يشهد انقطاعاً متميزاً، غير أن هذا الإقرار لم يجعله قط يراجع أسس نظريته في الجنس، ولا أن يعدّل رأيه في الحياة الجنسية للطفل؛ فلما كان لا يقول إلا بالغُلمة باعتبارها القوة النفسية للدافع الجنسي، لم يسعه إلا أن يحدّد موقع هذا الانقطاع داخل هذه القوة النفسية، لا خارجها، وسماه بـ«الكمون»، وقد نسميه بـ «الفترة»[26]؛ وجعل مدته تستغرق ست سنوات تبتدئ عند السنة

(26) الفترة هنا بمعنى «الفتور».

السادسة التي يخرج فيها الطفل من مُركّب «أوديبوس»، وتنتهي مع السنة الثانية عشرة التي يدخل فيها سن المراهقة؛ فما قبل السادسة غُلمة وما بعدها غُلمة وبينهما فترة، إذ أن الغلمة لا تختفي بالمرة، وإنما تَخفُّ بقدر كبير، منزوية في اللاشعور، كما تتجه إلى أهداف غير جنسية، مُمهِّدةً الطريق لتعاطي الأعمال الثقافية وتحصيل المشاعر الاجتماعية واستضمار القواعد الأخلاقية؛ ولما توجَّب على «فرويد» أن يُبيِّن سبب هذا الفتور الجنسي، لم يُسعفه إلا اللجوء إلى افتراض وهمي بعيد لا دليل عليه من الواقع ولا من العقل، وهو أن هذا الفتور أثر ناجم عن حادث خطير وقع في عهود ما قبل التاريخ.

وأما الانتقال من تعلّق الرحمة إلى تعلُّق الغُلمة، فمنشأه هو، على وجه التحديد، اكتشاف الناشئ للسوأة؛ وليس المقصود بهذا الاكتشاف، هاهنا، مجرد الاطلاع بالعين على السوأة، عرَضاً أو قصداً، نظراً لأن هذا الاطلاع يحصل للطفل في سن مبكرة؛ ولم يتحرَّج «فرويد» من أن ينسب إلى الطفل فعل الاستمناء لِمَا رآه من مدِّ يده إلى آلته؛ والحقيقة أنه لا شعور للطفل مطلقاً بأن هذه الآلة سوأة؛ ومن أين له هذا الشعور الشهواني، وهو لا يزال على فطرته الأولى! وإنما المقصود باكتشاف السوأة اطلاعٌ خاص مقيّدٌ بشرطين اثنين:

أحدهما، تحصيل القدرة على تمييز الخير من الشر، وكذا العمل بهذا التمييز، أو، قل، تحصيل الاستعداد لمعرفة القيم والسلوك على وفقها؛ فلا يكتشف الناشئ السوأة، حتى يكتسب القدرة على التخلّق.

والثاني، تحصيل الإدراك بأن السوأة توجب الستر؛ فما لم يشعر الناشئ بوجوب ستر سوأته، لن يكون قادراً على اكتشافها، حتى ولو عبَث بها، لأن الخلو عن هذا الشعور، يجعله لا يفرّق بينها وبين أي عضو آخر من أعضائه؛ فيرجع هذا الشرط الثاني إلى تحصيل ما ندعوه بـ«الوعي باللّباس» أو «التستر»؛ فاللباس ليس مجرد غطاء يقي من هذا الضرر أو

ذاك، وإنما هو، عندنا، طريقة في التعامل مع الأشياء، فالأصل في الأشياء إما أن تكون مكشوفة أو مستورة، إما أن تكون عارية أو كاسية، فتكون علاقتنا بها إما أن نرفع ستارها متى كانت كاسية واقتضى الحال ذلك أو، على العكس، نكسوها متى كانت عارية واقتضى الحال ذلك؛ كما أن اللباس ليس، بالضرورة، لباساً مادياً تُبصره العين أو تَلمسه اليد، فقد يكون لباساً معنوياً تُدركه البصيرة أو تُحسه الفطرة.

من هنا، نتبين الاختلاف القائم بين تعلُّق الرحمة وتعلُّق الغُلمة في تعاملهما مع اللباس؛ ففي التعلّق الأول يغلب اللباس المعنوي، حتى إنه يكسو ما نقَصَ لباسُه المادي كساء خفياً، بينما في التعلُّق الثاني يغلب اللباس المادي، حتى إنه يكسو ما نقَصَ لباسُه المعنوي كساء جلياً؛ كما نتبين الداعي الذي يدعو الطفل، في السنين الأولى، إلى إهمال اللباس المادي، فلما كان مستغرقاً بالكلية في الرحمة عن طريق الفطرة، كان اللباس المعنوي يملأ أفقَه، بل يملأ دنياه، فكان يرى اللباس حيث لا نراه، ولا يراه حيث نراه؛ من هنا، وجود تطلُّعه إلى معرفة ما وراء اللباس المادي وإلحاحُه، أحياناً، على إزالته، سواء كان لباساً له أو لباساً لغيره، إذ يرى أن التستر المادي موجود حيث لا يجب كأنه يحجب عنه اللباس المعنوي.

وعلى الجملة، فإن التحول من تعلُّق الرحمة إلى تعلُّق الغُلمة يتحقق باكتشاف السوأة؛ ولا سبيل إلى هذا الاكتشاف إلا إذا قام الناشئ بشرطين هما: «التخلّق» الذي يورّثه الشعور بالمسؤولية، و«التستُّر» الذي يورّثه الشعورُ بالآدمية؛ والمسؤولية والآدمية قيمتان مبثوثتان أصلاً في الفطرة.

وحاصل الكلام في هذا الفصل الخامس هو أن «فرويد»، وإن لم يضع نظرية مستقلة في الاستمتاع، فإن مذهبه التحليلي تضمّن عناصر هامة تمثلت في الدوافع والغلمة والقهر التكراري و«المازوخية» الأصلية و«المازوخية» الأخلاقية كما تضمَّن إرهاصات مفيدة تمثلت في محاولة

التفريق بين اللذة والمتعة ووصل المتعة بالألم وأيضاً بالتكرار، وتحديد مكوِّنات الدافع ومصايره، واعتبار الغلمة الطاقةَ النفسية التي يحملها الدافع، وردٌ مختلف الدوافع إلى دافع الموت، وجعلِ دافع الموت أشبه بالحنين إلى سابق الوجود غير العضوي.

إلا أن «فرويد» شطَّ أيما شطط في نظرته إلى الحياة الجنسية، متعمداً قلب القيم المتعارف عليها التي كانت تحكمها في غالب المجتمعات الإنسانية؛ فرّد كل النشاطات الإنسانية، مهما جلَّ قدرها ودق شأنها، إلى نشاط اغتلامي غير مباشر، ماحياً من أفقه مفهوم «القيمة»، ناهيك عن مفهوم «المعنى» الذي هو كيان روحي خالص؛ بل أدهى من ذلك، ردّ النشاط الحيوي للطفل، وهو بَعدُ لم يخرج من طور الوليد، إلى نشاط اغتلامي مباشر، مدعياً أنه لا موضع من جسمه إلا وهو محل للغلمة، وناسباً إليه شذوذاً فاحشاً لم ينسبه إلى الكبار، سَمّاه بـ«الشذوذ ذي الأشكال المتعددة».

وقد جئنا بالأدلة الائتمانية التي تبيّن بطلان هذا الاختزال الجنسي المغلَّظ لفعاليات الإنسان، كبيراً كان أو صغيراً، أحدها دليل الفطرة الروحية في مقابل الغريزة النفسية، فاتضح أن الفطرة معين القيم الأخلاقية اللازمة للحياة، وأنها تجاوز طاقة الغريزة؛ والثاني دليل الرحمة الواسعة في مقابل دليل الغُلمة الشاملة، فاتضح أن الرحمة مصدر الألبسة المعنوية اللازمة للإنسان، وأنها تتقدَّم على فترة الغُلمة.

الفصل السادس

الاستمتاع عند «لاكان»: خواصه وأنواعه

لقد تقرر عند «لاكان» أن التحليل النفسي يدور، أصلاً، على موضوع الاستمتاع، وتَمنَّى لو سُمِّي مجال الاستمتاع بـ«المجال اللاكاني» كما يسمّى مجال اللاشعور بـ«المجال الفرويدي»، تكريساً لاكتشافه له، وإقراراً بسبقه إلى تحديده[1]؛ وأبدى أسفه أن لا يتحقق ذلك، إذ يخشى أن لا يتمكن من ضبط هذا المجال، إحاطةً بآفاقه، وإحصاء لإشكالاته، وسبراً لأغواره؛ ومهما يكن حكمه على ما أنتجه في هذا الباب، وأيا كان مصير ما تمناه من تقدير عطائه، يبقى أن «لاكان» وضع أسس نظرية مستقلة في المتعة غير مسبوقة ولا مطروقة، بدءاً بتحديد إجرائي لمفهومها وانتهاء بالبحث «الطوبولوجي» في أنواعها؛ وقصدُنا في هذا الفصل أن نعرض بعض الأسس النظرية للاستمتاع التي اختص بها «لاكان»، مع توخِّي الترتيب والتوضيح لآرائه التي اعتراها التقلب والتعقيد والاستغلاق، فنتناول على التوالي المباحث الخمسة الآتية: «ماهية المتعة» و«جدول صيغ التجنيس» و«أنواع المُتع» و«العقدة البورومية» و«نظرية الخطابات الأربعة».

1. ماهية المتعة

حاول «لاكان» أن يعرّف المتعة بطريقين، أحدهما تعريفها بأضدادها،

(1) LACAN, Le séminaire livre XVII, l'envers de la psychanalyse, Seuil Paris, 1991: p. 91.

وقد ركّز على ضدين اثنين هما: «الشهوة» و«اللذة»؛ والطريق الثاني تعريفها بلوازمها، وهي ثلاثة أساسية: «الجسم» و«الألم» و«التكرار»؛ فلنبسط الكلام فيهما على التوالي.

1.1. أضداد المتعة

1.1.1. المتعة تضادّ الشهوة؛ لقد مضى أن الرغبة تكون شهوة متى شعرت الذات بفقد وجودي يجعلها تتجه إلى تدارُكه؛ ولا يتأتى ذلك للرغبة، حسب «لاكان» إلا إذا خضعت لنسق الدوال اللغوية بآليتيه الثنتين، وهما: «الاستعارة التمثيلية» و«المجاز المرسل»، وتوسَّلت بالنظام الرمزي، متجلياً، بالأساس، في قانون منع زنا المحارم؛ أما المتعة، فهي شعور الذات بأنها أشبعت شهوتها، مستدركةً فقدَها، بحيث لا مزيد على هذا الإشباع.

من هذه الجهة، يكون الاشتهاء بمثابة حاجز يحول دون الوصول إلى المتعة؛ ولا يلزم من هذا أنه حيثما توجد الشهوة، لا توجد أسباب المتعة، بل، على العكس، إن علاقة الشهوة بالمتعة تجعلها باقية لا تضمحل؛ ذلك أن المتعة تظل هي الأفق البعيد الذي لا تنفك الشهوة تطلب بلوغه، ولو أنها تنتهي بالعدول عن هذا الطلب، قانعة بأن تحوم حول ما تشتهيه، حفاظاً على وجودها؛ إذ لو قدَّرنا أن الذات أدركت مشتهاها، لانتفى وجود الشهوة، ولم يَعُد هناك مجال إلا للمتعة وحدها.

الراجح أن «لاكان» اقتبس فكرة التقابل بين الشهوة والمتعة من فلسفة القانون عند «هيغل»، إذ أن هذا الفيلسوف اعتبر «المتعة» شيئاً ذاتياً وخاصاً لا يمكن أن يقع اشتراك الكثيرين فيه، ولا يصل العقل إلى إدراكه، بينما اعتبر «الشهوة» أمراً موضوعياً وكلياً ينتج من وجود الاعتراف المتبادل بين طرفين واعيين.

2.1.1. المتعة تضادّ اللذة؛ اللذة هي، بالمعنى المشهور، شعور النفس

بالرضى على إثر تلبية حاجاتها العضوية أو المعنوية؛ غير أن «لاكان» يستند في تحديدها إلى ما جاء به «فرويد» بصدد مبدإ اللذة، إذ يقضي هذا المبدأ بأن اللذة تنتج من تخفيف التوتر الذي يحصل في الجهاز النفسي والذي قد يضرُّ عملَ هذا الجهاز، كما إذا نتجت لذة الشراب من تخفيف التوتر الذي يولِّده العطش؛ وهكذا، يجيب «لاكان» عن سؤاله: «ماذا نقول عن اللذة؟»:

«إنها الإثارة الدنيا، [أي أنها] ما يجعل التوتر يختفي، [وما] يُخففه أكثر، [فهي] إذن ما يوقفنا بالضرورة [...] على مسافة جدّ معتبَرة من المتعة»[2].

في حين أن المتعة تقضي بطي هذه المسافة، أي بتشديد الإثارة إلى حدها الأقصى، بحيث لا تبقى معها القدرة على الاحتمال؛ ويقول «لاكان» في نفس السياق:

«إن ما أدعوه المتعة بالمعنى الذي يكابد فيه الجسم ذاته هو دائماً نوع من التوتر والتحمّل والاستهلاك، لا بل هو [نوع من] الإنجاز الفائق».

هكذا، ينهض مبدأ اللذة بتدبير المتعة، مانعاً من الإسراف في الإثارة، أي صارفاً القدر المرتفع والمؤذي منها، مما يدل على أن الأصل في الذات هو اجتناب المتعة، وليس اقتحامَها؛ فيتبيَّن أن الالتذاذ، مَثَله مَثَل الاشتهاء، يشكِّل حاجزاً يحول دون الاستمتاع.

2.1. لوازم المتعة

بعد الفراغ من التعريف السلبي للمتعة، لنتعطف على تعريفها الإيجابي

(2) انـــــظـــــر: LACAN, "Intervention à une table ronde sur la place de la psychanalyse dans la médecine", Bulletin de l'association freudienne, n° 80, novembre 1998, Paris.

الذي تدخل فيه العناصر الثلاثة: «الجسم» و«الألم» و«التكرُّر».

1.2.1. المتعة والجسم؛ يرى «لاكان» أن للمتعة محلاً مخصوصاً، وهذا المحل المخصوص هو، بالذات، الجسم؛ فلا وجود للمتعة إلا في حيِّز الجسم، فيقوم الجسم مقام الشرط بالنسبة للمتعة؛ وهكذا، تكون علاقة «الكالم» بجسمه، أصلاً، علاقة متعة، لأن الجسم ما وُجد إلا لكي يستمتع، فهو، كما يصفه «لاكان»، «الجوهر المستمتع»؛ وبهذا الصدد، يقول «لاكان»:

«لا يسع المتعة إلا أن تطابق أي حضور للأجسام؛ فالمتعة لا يُعقل [وجودها]، ولا يُتصوَّر إلا مما هو جسم؛ وأنىّ للجسم أن يَخشى عدم الاستمتاع [...]؛ وكيفما استمتع، إن استمتاعاً حسناً أو استمتاعاً سيئاً، فليس إلا الجسم الذي يملك أن يستمتع أو أن لا يستمتع؛ هذا هو التعريف الذي سنضعه للمتعة»(3).

المراد بـ«الجسم» هاهنا ليس الجسم الطبيعي كما هو جسم الحيوان، وإن كان «لاكان» لا ينكر إمكان استمتاع الحيوان بجسمه، ولا حتى استمتاع النبات بحياته مثل «الشجر»، وإنما المراد به هو **الجسم المتعلق بالذات**؛ ومعلوم أن مفهوم «الذات»، عند «لاكان»، يتحدد، أساساً، بالبعد الرمزي المتمثل في اللغة؛ فالذات عبارة عن أثر داليّ، على خلاف «الأنا» الذي يتحدد، أصلاً، بالبعد الخيالي.

وعليه، فلا بد أن يكون جسمُ الذات هو، أيضاً، موسوماً باللغة، وليس ذاك لأنه آلة النطق بها، وإنما لأنه يحمل علاماتها، ويحفظ آثارها، بحيث تُخرجه اللغة من حال الكينونة العضوية إلى حال الجسمية الدالّة، أو، بتعبير «لاكان»، تجعل منه «جسماً متكلِّماً»؛ وإذا كان أثر الدال في الذات هو انقسامها إلى ذات قاصدة لما تقول وذات غير واعية بما يجاوز

---

(3) انظر: LACAN, L'objet de la psychanalyse, leçon du 27 Avril 1966.

ظاهر قولها، فإن أثر هذا الدال في الجسم هو تقطُّعه، وهذا التقطع يُحدِّد مناطق وأطرافاً في الجسم تصبح سبباً في المتعة، وهي متعة منتظمة غير شاذة، ومحدودة غير مطلقة بِحُكم أنها آثار تقطيع الدال للجسم؛ تترتب على هذا التأثير للغة في الجسم نتائج ثلاث:

إحداها، أن الجسم يصبح، بدوره، محلاً للغة، بحيث لم يعد الآخرُ الكبير محلاً موقوفاً على اللغة وحدها، بل أصبح الجسم، هو الآخر، يشاركها في هذا المحل، فهو آخَر مِثْلُها، فيجوز أن نقول إن للدال جسماً كما للذات جسم، إذ بات لا جسم بغير لغة، ولا لغة بغير جسم.

والثانية، أن اللغة، بما تَحمله دوالُّها من المعرفة اللاشعورية، تصبح الوسيلة التي تتخذها المتعة، بمعنى أن الدال يتغيَّا المتعة، ويذكِّر بها، وما تذكيره بالمتعة إلا تكرير للعرَض، إذ دالُّ العرَض يعود، ويعود معه الاستمتاع.

والثالثة، أن ازدواج المتعة والجسم بالرمزي الذي تُمثله اللغة لا يزيد العلاقة بين المتعة والجسم إلا قوة، إذ أن الرمزي المجسَّد في الجسم أدلُّ على المتعة من الرمزي غير المجسَّد كما أن الرمزي المستمتِع أدلُّ على الجسم من الرمزي غير المستمتع؛ لذلك، صار «لاكان» إلى أن يستبدل بمفهوم «الذات» الذي يتحدَّد بكونه أثراً من آثار الدال ما أسماه بمفهوم «الكالم»، وهو المتكلم الذي جاوز الخاصية الدالية إلى تحصيل خصوصية الصلة بين الجسم والمتعة، ذلك «لأن الموجود ـ كما يقول بإيجاز ـ يستمتع بكلامه»[4].

2.2.1. المتعة والألم؛ لما كانت المتعة تتجاوز حدود اللذة، مُجهدة الجسم بقدر لا يطاق، كان لا بد أن تعتريها شوائب الألَم؛ فهناك درجة من اللذة لا يقدر «الكالم» على أن يتحملها، فتكون هذه اللذة المفرِطة لذةً

(4) LACAN, Le séminaire Livre XX, Encore: p. 95.

مؤلمة؛ وبهذا، أمكن لـ«لاكان» أن يُدرج في الاستمتاع حالات نفسية مختلفة ظاهرها صريح التألم مثل «الكدر» و«النفور» و«السخط» و«القسوة على الذات»؛ وعندئذ، لا نستغرب أن يوجد مِن بين مَرْضى النفس من يستمتع، بصورة لاشعورية، بعَرَضه الذي هو، كما هو معلوم، عبارة عن ألم، ثم يُفضي به هذا الاستمتاع الخفي إلى أن يقاوم علاجه من هذا العرض، مُمارساً على نفسه نوعاً من التعذيب كما هو الأمر في الحالة التي يسميها «فرويد» بـ«ردة الفعل العلاجية السلبية».

3.2.1. المتعة والتكرار؛ لقد اعتبر «فرويد» أن اقتحام مجال «ما بعد مبدإ اللذة» لا يحمل عليه إلا «دافع الموت»، فكذلك «لاكان» يرى في تجاوز الحدود التي يرسمها مبدأ اللذة، بغيةَ الاستمتاع، طريقا يوصِّل، حتماً، إلى الموت، بل ذهب إلى أبعد من ذلك، فسوّى بين «جلب المتعة» و«دافع الموت»؛ والمراد بـ«الدافع»، كما تقدم، شحنةُ الطاقة التي تكون سبباً في النشاط الحركي للجسم والعملِ اللاشعوري للنفس؛ والمراد بـ«دافع الموت»، كما ذُكر، هو شحنة الطاقة التي تجعل الكائن الحي، مُمثَّلاً في الإنسان، يتجه إلى إنهاء نشاطه الجسمي وعمله النفسي، أي يتجه إلى حالة سابقة لا حياة فيها، باعتبارها الحالة الأصلية التي كان عليها.

تتجلى هذه الصلة بين المتعة والموت بقوة في وجود «التكرار اللاشعوري»؛ وقد أشرنا إلى أن «فرويد» لاحظ أن بعض العصابيين لا ينفكون يكرّرون، من حيث لا يشعرون، أفعالاً أو أقوالاً أو أفكاراً أو أحلاماً سبَّبت لهم، في الماضي، آلاماً؛ وتأوَّل ذلك بأنهم يطلبون تحصيل لذة مفقودة يشوبها الألم، ومِثْلُ هذه اللذة المُسرِفة ـ التي هي مُسمَّى المتعة ـ ليس من ورائها إلا السير نحو الموت؛ وبهذا، تكون الظواهر التكرارية في طلبها للمتعة مرتبطة ارتباطاً ذاتياً بدافع الموت؛ وفي هذا، يقول «لاكان»، راجعاً إلى تأويل «فرويد»، ما يلي:

«إن الذي يوجب التكرار هو المتعة [...]، إن الذي يهمنا باعتباره يتكرر ويندرج في جدلية المتعة هو، بالضبط، ما يتخذ اتجاهاً مضاداً للحياة [...]؛ فإن التكرار لا يَتْبع الدورات التي تقتضيها الحياة فقط، [أي] دروات الحاجة والإشباع، بل إنه يتبَع [أيضاً]، شيئاً آخر، [أي] دورةً تحمل اختفاء الحياة من حيث هي، وتكون عودةً إلى [عالم] الجماد»[5].

لكي يُبرز «لاكان» جانب التكرار في المتعة، وتوسّلَه بالسلسلة الدالية اللاشعورية، يضع، تبعاً لـ«فرويد»، مفهوم «السمة الواحدية»[6]؛ والمقصود بهذه السمة هو أنَّ تماهي الذات مع موضوع تعلُّقِها أو موضوع غيرتها، بعد فقدانه، ينحصر في صفة واحدة بعينها تُؤخذ من أوصافه؛ فَيُنزل «لاكان» هذه السمة الواحدية منزلة الدال بوصفه، على حد تعبيره، «يُحيي ذكرى هجوم المتعة» على الذات، إذ أن هذه السمة أثر من آثار لقاء الذات مع متعة مخصوصة في مسار تاريخها، فتصير، في نفس الوقت، علامةً دالة على الذات، وذاكرةً حافظة للمتعة.

بهذا، يكون التكرار عبارة عن تردُّد السمة الواحدية، فدلّ على أن هناك شيئاً مفقوداً موصوفاً بهذه السمة تطلبه الذات، وما هذا الشيء المفقود إلا أمر سبَق أن استمتعت به الذات على نحو ما، فدمغ وجودها اللاشعوري دمغاً، فتَنهض هذه السمة الخاصة بالتذكير بهذه المتعة الغابرة؛ وحينها، لا تنفك الذات تُرددّها، عسى أن تظفر بشيء من هذه المتعة المفقودة، غير مُدرِكة أن ملاحقة هذه المتعة بهذا الإلحاح يوردها مورد الهلاك، ذلك لأن هذا الفقد لا أمل، مطلقاً، في تداركه، فضلاً عن أن الموضوع المراد الاستمتاع به قد انمحى كلياً، بموجب كون هذه السمة دالّاً صريحاً، لتحل محله الشهوة، والاشتهاء ممكن، في حين أن الاستمتاع لا إمكان معه.

---

(5) نفس المصدر، ص 51.

(6) المقابل الفرنسي: Le trait unaire، وترجمته التحصيلية هي: «الخط الواحدي».

أما التكرار، فلا يزيد هذا الفقدَ إلا شدة كما لا يزيد الحكُّ الجُرح إلا غوراً، لأن السمة الواحدية المتكررة، باعتبارها دالّاً، تتسبب في تناقص الطاقة وانقباض مجالها الذي هو مجال المتعة؛ وعلى فرض أن هذا التكرُّر لا يقع إلا في الظاهر، بحيث تكون كل مرة لاحقة مختلفة عن المرة التي سبقتها، فإنه يبقى أنه لا مطمع في استرجاع المرة الأولى ولو بلغ هذا التكرر الذي يتوسّل باللغة ما بلغ.

بعد أن أنهينا الكلام في ما يُميّز المتعة من غيرها، نأتي إلى الجدول الذي وضعه «لاكان» والذي يُميز به الخاصية الجنسية للمرأة من الخاصية الجنسية للرجل، هذا التمييز الذي يستند إليه في تحديد أنواع المُتَع.

2. جدول صيغ التجنيس[7]

وضع «لاكان» صيغاً منطقية أربعاً تُحدِّد تصوُّره للهوية الجنسية لكل من الرجل والمرأة[8]؛ وانطلق، في وضعه لهذه الصيغ، من إبدالات مفهومية مخصوصة.

1.2. إبدالات الجدول

إن أهم الاستبدالات المفهومية التي تعاطى لها «لاكان»، بهذا الصدد، استبدالان اثنان؛ وقد تطلَّبا منه أن يخترع مفهومين جديدين، أحدهما، «التجنيس» أو «التجنُّس»[9]؛ والآخر، «الدالة القضيبية» أو «دالة القضيب»[10].

---

(7) ورد ذكر هذا الجدول في الكتابين: LACAN, D'un discours qui ne serait pas du semblant; LACAN, Le séminaire livre XIX, Ou pire.

(8) ناقش «لاكان» هذه المسألة في المؤلفات الآتية: Encore, L'étourdit, Télévision. L'identification,

(9) المقابل الفرنسي: Sexuation.

(10) المقابل الفرنسي: La fonction phallique.

1.1.2. إبدال مفهوم «التجنيس» مكان مفهوم «الخاصية الجنسية»؛ إن الغرض من «التجنيس» هو بيان أن الهوية الجنسية للكائن المتكلم ليست محددة سلفاً، وإنما تحصل بواسطة الدخول في عملية تتوسّل بدوال لغوية وتتقلب في أطوار نفسية؛ وواضح أن التحديد السالف للهوية الجنسية كان مبنياً على التسليم بأن الخاصية الجنسية تتأسس على المعطى البيولوجي كما جاء في الكلمة التي أُثرت عن «فرويد»، والتي تقول: «إن التشريح هو القَدَر»، كاشفة عن النزعة البيولوجية التي ظلت تهيمن في طيات أبحاثه وإن كان قد أخذ يتخلى، مع تقدمه في هذه الأبحاث، عن فكرة وجود حالة جنسية عادية مسنودة إلى أساس بيولوجي.

لئن كان «لاكان» يزعم اقتفاء أثر «فرويد»، فإنه لا يتردَّد في تجاوزه في غير ما مسألة كتجاوزه له فيما يتعلق بالهوية الجنسية؛ إذ ينكر أن تتلقى الذات كينونتها المجنَّسة من علم التشريح؛ فالذات لا تُحصّل هذه الكينونة بمجرّد الإذعان لخصائصها الجنسية البيولوجية، لا سيما وأن لا شعورها لا يُقرُّ بوجود هوية جنسية تقابل الهوية التشريحية، ولا بوجود فرق بين الجنسين؛ وليس هذا فقط، بل إن «لاكان» يُنكِر، كذلك، أن تتلقى الذات كينونتها المجنَّسة من الوسط الخارجي الذي يحيط بها، أسروياً كان أو اجتماعياً أو تاريخياً أو سياسياً؛ فالذات لا تحصّل هذه الكينونة بمجرد الانقياد لمكتسباتها الثقافية أو الحضارية.

الواقع أن الكينونة المجنَّسة التي تجعل من الإنسان ذكراً أو أنثى إنما تُحدِّدها ذاته بمحض إرادتها واختيارها، خاصة وأنه لا وجود للآخَر [الكبير] الذي يمكن أن يقوم مقام الذات في هذا الاختيار؛ فـ «التجنيس - كما قال «جاك ألان مِيلر»، أحد أتباع «لاكان» وناشر إنتاجه - يعني الاختيار الذي تقوم به الذات لهذا الجنس أو ذاك»(11).

---

(11) انظر: MILLER, l'orientation lacanienne, "les divins détails", cours du 15/03/98.

تتفرع على تقرير «لاكان» بأن الهوية الجنسية هي موضع خيار نفسي، لا موضع ضرورة طبيعية نتيجتان هامتان:

إحداهما، أنه بالإمكان استئناث الذكور واستذكار الإناث؛ فإذا كانت ملاحظة الإنسان لهيئته التناسلية لا تنفعه في التعرف على هويته الجنسية، فقد يأتي اختياره لها بخلاف هذه الهيئة، فيحشر نفسه في زمرة الإناث، على امتلاكه هيئة تناسلية ذكورية، أو يحشر نفسه في زمرة الذكور، على امتلاكه هيئة تناسلية أنثوية، متعاطياً عمل الجنسية المثلية؛ وبناء على ذلك، بات الباب مفتوحاً لتعاطي إبدال الجنس جراحةً[12]، بل لاعتبار هذا الإبدال الصناعي أمراً مشروعاً وعادياً يحق لكل كائن متكلم أن يلجأ إليه.

والثانية، أنه بالإمكان تغيير المقصد من الفعل الجنسي؛ فإذا كان هذا المقصد يتحدد، في الأصل، بحفظ النسل البشري، فقد أضحى لا يتحدد إلا بحفظ الشهوة الجنسية، لأن الرجل، متى اختار أن يستأنث، فلن يُنجب، وإنما يستغني عن الإنجاب بالمتعة؛ وكذلك المرأة، متى اختارت أن تستذكر، فلن تُنجب، وإنما تكتفي بالمتعة؛ بل إن المقصد الشهوي يصبح، في الفعل الجنسي، تابعاً للموضوع الذي يوصّل إلى تحقيقه، من حيث الشرائط التي ينبغي أن يستوفيها هذا الموضوع الجنسي؛ فقد يختار الرجل من الموضوعات المجنَّسة ما تكون شرائطه مخالفة لمقتضيات الإنجاب، فيأتي شهوته على وفق هذه الشرائط الشاذة، واقعاً في صلب الانحرافات الجنسية.

فيتضح إذن أن هذا الإبدال الأول يُمكّن «لاكان» من الانتقال، في معالجته للمسألة الجنسية، من حال الجمود على الفعل الجنسي المعهود المسمى بـ«الجماع» إلى حال التنوع الجنسي، أفعالاً وأشكالاً؛ إذ فتح الباب لإمكانات قلب الجنس، مرتقياً ببعض أشكال الشذوذ الجنسي الناتجة

(12) المقابل الفرنسي: la transsexualité.

عنه إلى رتبة البنية النفسية المتميزة، بل، أكثر من هذا، تتعامل مع هذا القلب الجنسي على أساس أنه واقع لا يرتفع، بل أنه حق لا يُنتهك.

2.1.2. إبدال مفهوم «الدالة القضيبية» مكان مفهوم «القضيب»؛ لقد اقتبس «لاكان» مفهوم «الدالة» من المنطقي الألماني «فريجه»؛ والدالة، بالمعنى المنطقي، عبارة عن صيغة رمزية مركّبة، في أبسط وجوهها، من ثابت ومتغير، بحيث لا يمكن أن تصدق ولا أن تكذب حتى يتحدد هذا المتغير؛ ويحصل ذلك بتعيين موضوع مخصوص من الموضوعات التي يحتمل أن يتناولها هذا الثابت؛ ونصوغها كما يلي: «د(س)»، حيث الثابتُ «د» عبارة عن علاقة أو صفة مُحدَّدة، والمجهولُ «س» عبارة عن محل فارغ.

وعليه، تتخذ الدالة القضيبية ـ أو التابع القضيبي ـ الصورة التالية: «قا(س)، حيث «قا» رمز للقضيب الرمزي، و «س» رمز للإنسان، ذَكَراً كان أو أنثى؛ والمراد بالرمز «قا» عند «لاكان» ليس، كما يسبق إلى الذهن، الدلالة على حفظ العضو التناسلي، وإنما، على العكس، الدلالة على الجَبّ أو الخِصاء؛ وبيان ذلك أن القضيب عبارة عن دالّ الشهوة، والأصل في وجود الشهوة إنما هو قانون الأب الذي يمنع زنا المحارم، واضعاً لها، بذلك، حدوداً معلومة؛ فلولا وجود قانون التحريم، لما وُجدت الشهوة؛ وقد اختص هذا القانون الضابط للشهوة باسم «قانون الخصاء»، على اعتبار أنه يُفضي إلى فقْد وجودي؛ من هنا، سَمَّى «لاكان» دالة القضيب باسم «**وظيفة الخِصاء**»؛ وليس هذا فحسب، بل إن «لاكان» ردَّ هذا القانون إلى اللغة باعتبارها ذخيرة الدوال، لأن هذه الدوال هي التي تؤثّر في الذات، ويُتوصّل بها إلى تدبير اشتهائها، فجعل من هذا الخِصاء ما سَمّاه بـ«الخِصاء الرمزي»؛ وهكذا، فالخِصاء الرمزي يتعلق بالإنسان من حيث هو يتكلم، أيا كان جنسه، ذكراً أو أنثى؛ فإذن كل س يحقق قا يكون مخصياً بالمعنى الرمزي.

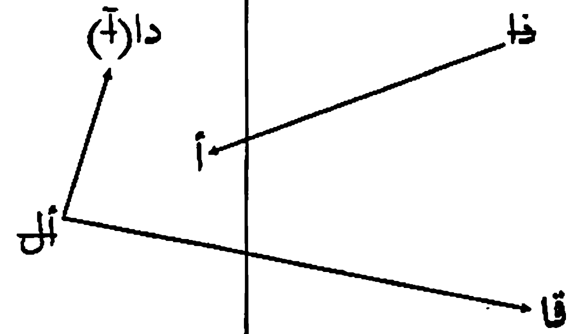
بهذا، يكون «لاكان» قد اعتبر اللغة، لا مجرد أداة للقول في ملك الإنسان، وإنما جعلها جوهرَ القول الذي يُحدِّد وجوده؛ فقرّر أن يميز الإنسان باسم خاص يدلُّ على هذا المعنى، وهو «parlêtre»، أي، باصطلاحنا، «الكالم»؛ وإذ ذاك، لا غرو أن يَذهَب «لاكان» إلى أن «الكالم»، رجلاً كان أو امرأة، يمكنه أن يختار بنفسه وضعيته الجنسية، إن ذكراً أو أنثى، بصرف النظر عن جنسه التشريحي الذي منحته له الطبيعة؛ فالذي بات يحدد هذه الوضعية هو الكيفية التي تتحدد بها وضعية «الكالم» في اللغة وتعامله مع دوالها؛ وبهذا، يستبدل «لاكان» بالتقابل الطبيعي بين الجنسين تقابلاً لغوياً وبنيوياً يصبح معه الأصل في الفرق بين الجنسين ليس آثار التشكلات العضوية، وإنما هو آثار الدوال اللغوية.

فيتبيّن إذن أن هذا الإبدال الأول يُمكّن «لاكان» من الانتقال، في تعامله مع المسألة الجنسية، من اسم يدل على موضوع مشخَّص يثير إشكالات كيانية تَخصُّ جوهره وأوصافه يؤثر تجنب الخوض فيها إلى اسم يدل على صفة مجرَّدة تغني عن هذه الإشكالات وتقبل الصياغة الرمزية التي يَنسب لها القدرة على اقتناص حقائق القضيب.

2.2. صيغ الجدول

لقد بنى «لاكان» صيغ التجنيس على مبدإ تقابل القضايا الحملية الذي وضعه أرسطو، لا سيما «التقابل بين القضية الكلية الموجبة والقضية الكلية السالبة» و«التقابل بين القضية الجزئية الموجبة والقضية الجزئية السالبة»، متوسلاً في ذلك بالعدة الرمزية للمنطق الحديث، غير أنه تأوَّل هذا التقابل والنفي الذي ينبني عليه على غير الوجوه التي تقرَّرت في المنطق الأرسطي؛ وينقسم جدول هذه الصيغ إلى سطرين وعمودين، خُصِّص السطر الأول لعرض هذه الصيغ والسطر الثاني لبيان طبيعة العلاقة الجنسية بين الذكر والأنثى كما يوضح ذلك الرسم الآتي:

الرجل	المرأة
حا(س) ⌐ قا(س) كا(س)قا(س)	⌐ حا(س) ⌐ قا(س) ⌐ كا(س)قا(س)



1.2.2. السطر الأول من الجدول؛ أورد «لاكان» في العمود الأول ر الأول الصيغتين اللتين تحددان الهوية الجنسية للرجل، إحدا ة الكلية الموجبة، وصورتها الرمزية هي:

- [كا(س) قا(س)]

حيث ترمز «كا» للسور الكلي، أي «كل»، و«قا للدالة القضيبية و» اد الذين يتناولهم هذا السور، فتُقرأ هذه الصورة كالتالي: «كل الدالة القضيبية»، أي يخضع للخصاء؛ والثانية القضية الجزئية الس رتها الرمزية هي:

- [جا(س) ⌐ قا(س)]

حيث ترمز «جا» للسور الجزئي، أي «بعض»، ويستفاد منها م ـود»، وترمز العلامة «⌐» لأداة النفي؛ وتُقرأ هذه الصورة كما ـد على الأقل س واحد لا يحقق الدالة القضيبية»، أي لا يخ ـاء.

والقضيتان المذكورتان متناقضتان في المنطق التقليدي، لكن «لاكان» يأتي بتأويل للكلية الموجبة يرفع به هذا التناقض، جاعلاً صدق الجزئية السالبة شرطاً في صدق الكلية الموجبة؛ ومجمل هذا التأويل أن المجموعة لا يمكن أن تتسق أو تنغلق، أي تستغرق كلَّ أفرادها إلا إذا وُجِد فرد منها لا يخضع لما خضعت له، حتى يتأتى له أن يَحدّها ـ أو قل يحصرها ـ من خارجها، أي إذا وُجد فرد يُستثنى من حكمها، بحيث يكون هذا الاستثناء ضرورياً لاتساق المجموعة أو انغلاقها، فتكون مجموعة كلية، طبقاً للمقالة التي تقول: «إن الاستثناء يؤكد القاعدة».

وأوضح مثال على هذا الفرد المستثنَى، أي الحادّ أو الحاصر للمجموعة، هو الوالد الأسطوري الذي بنى عليه «فرويد» قصته الخيالية: **الطابو والطوطم**، إذ منع أولاده من النساء منعاً مطلقاً، مستمتعاً وحده بهن كلِّهن، فثاروا عليه، فسفكوا دمه وأكلوا لحمه؛ غير أنهم، بفضل هذا المنع الذي امتثلوا له بعد أن فعلوا بأبيهم ما فعلوا، استطاعوا تكوين مجموعة متسقة يخضع جميع أفرادها لمقتضى القضيب أو قل لقانون الخصاء، أي مجموعة الرجال (أو الذكور) في كليتها؛ وليس هذا فحسب، بل إن كل رجل (أو ذكَر) هو إنسان قضيبي كلُّه، إذ ليس في متناوله إلا ما سُمّي بـ«المتعة القضيبية» ـ أو قل «متعة القضيب» ـ دون سواها، أي المتعة التي تتوسط فيها الدوال اللغوية.

كما أورد «لاكان» في العمود الثاني الصيغتين اللتين تحددان الهوية الجنسية للمرأة،

إحداهما هي القضية الكلية السالبة، وصورتها الرمزية هي:

- [‾جا (س) ‾قا(س)]

تقرأ كما يأتي: «لا يوجد س واحد لا يحقق الدالة القضيبية»، أو، إن شئتَ قلتَ، ليس هناك من لا يخضع للخِصاء؛ وهذا يعني أن الخصاء

يجري على جميع النساء، من دون أي استثناء، فلا توجد منهن واحدة بعينها تكون بمنزلة أُمّ غير مخصية، أي أمٌّ تقوم مقام الحد أو الحاصر الذي ينشئ المجموعة النسائية كما يوجد من الرجال واحد بعينه هو أب غير مخصي ومنشئ لمجموعة الرجال؛ وقد مضى أن الحدَّ الذي ينهض به الواحد المستثنى هو الذي يورّث المجموعة خاصية الاتساق أو الانغلاق التي تجعل منها مجموعة كلية؛ يترتب على عدم وجود الحد - أي انتفاء الاستثناء - في حق النساء أن مجموعتهن تبقى غير متسقة أو غير منغلقة، فلا تُشكّل مجموعةً كلية بالمعنى الذي يشكل به الرجال مجموعة كلية؛ وعليه، فلا وجود لكلي نسوي، أي لا ماهية للأنوثة، أو، كما يقول، «لاكان»: «ألـمراة لا توجد"[نضع الهمزة على «ال» التعريف مع تغليظها في مقابل حرف التاج الفرنسي: La][13] كما يوجد الرجل؛ لذا، يتعين تعداد النساء واحدة واحدة، وحالة بحالة.

الصيغة الثانية هي القضية الجزئية السالبة، وصورتها:

- [⌐ كا(س) قا(س)]

تُقرأ هذه الصيغة كالآتي: «لا كل س يحقق الدالة القضيبية»، أو قل «لا كل س يخضع للخصاء»؛ ينبغي التنبيه على أن دخول النفي على الكل، هاهنا، لا ينقله إلى الوجود كما هو الشأن في سلب القضية الكلية في المنطق التقليدي، وإنما يلازمه للدلالة على وجود الجزئية في الذات، فيكون المراد هو أن النساء لَسْن بكلية ذواتهن خاضعات للخصاء، ولا كل واحدة منهن تخضع بكلية ذاتها للخصاء؛ وهذا لا يعني مطلقاً أنهن لا يخضعن للخصاء، وإنما يعني أن علاقتهن به لا تستنفد ذواتهن كما تستنفد علاقة الرجال به ذواتهم.

بناء على هذا، تكون علاقة النساء بالمتعة غير علاقة الرجال بها؛

(13) يشطب «لاكان» أداة التعريف المؤنثة: .La

فهناك متعة مطلقة لا يقدر الرجال على إدراكها ولا يباح لهم طلبها، وهي التي فاز بها الوالد البدائي وحده؛ لكن هذه المتعة المطلقة، وإن كان يستحيل على النساء، بدورهن، إدراكها، فإنها لم تُحظَر عليهن كما حُظرت على الرجال، نظراً لعدم وجود والدة لهن تضاهي والد الرجال البدائي، وظيفةً وقيمةً؛ لذلك، يبقى في مكنة النساء مزيد الاستمتاع، أي يبقى بإمكانهن أن يحظَين بمتعة أخرى غير المتعة التي تشترك فيها مع الرجال.

على هذا، فإن الاستمتاع الخاص بالمرأة ينقسم إلى قسمين: **أحدهما** تشترك فيه المرأة مع الرجل، وهو **«متعة القضيب»**، إذ لها، مثلما له، علاقة بهذه المتعة التي تتوسط فيها الدوال اللغوية؛ **والقسم الثاني** تختص به المرأة، إذ لها علاقة بـ**«متعة أخرى»** تستأثر بها من دون الرجل، بيد أن هذه المتعة الأخرى لا تتمّم، كما قد يُظن، متعة الرجل القضيبية، وإلا اضمحل الفرق بينهما وسقطا في الوحدة، خلافاً للأصل، وإنما تُضاف إلى هذه إضافة ضميمة، لا إضافة تتمّة.

2.2.2. السطر الثاني من الجدول؛ أما السطر الثاني من الجدول المكوَّن من رسمين مخترِقين للخط الفاصل بين العمودين، فيخصصه «لاكان» لتفصيل الكيفيات التي يزدوج بها الكالمون بعضهم ببعض، وقد اختاروا الاصطفاف يميناً أو يساراً باعتبار أنهم يحققون بكليتهم أو بـ«لاكليتهم»[14] الدالة القضيبية؛ لكن مراد «لاكان» من هذا التفصيل هو بيان كيف أن العلاقة الجنسية التي توصّل إلى التكامل والانسجام، بل إلى الاتحاد فيما بين الرجل والمرأة بوصفهما كائنين مُجنَّسين هي علاقة مستحيلة؛ وقد عبّر «لاكان» عن ذلك بمقولة صادمة سرت في الناس سريان النار في الهشيم، وهي: **«لا وجود للعلاقة الجنسية»**.

تتجلى هذه الاستحالة في كون الدالة القضيبية تتوزع بين الرجل

(14) المقابل الفرنسي: Pas-tout.

والمرأة بحسب منطقين مختلفين؛ فبالنسبة للرجل، يحتوي العمود الأول (أو الأيمن) من السطر الثاني على رمزين اثنين:

ذا: رمز الذات المشطوبة بسبب تبعية «الكالم» للغة، إذ هذا النظام الدال يقسمه، فيكون أثراً من آثاره.

قا: رمز الدالة القضيبية التي يخضع لها كل كالم، ذكراً كان أو أنثى.

وأما عن المرأة، فإن العمود الثاني (أو الأيسر) يحتوي ثلاثة رموز:

أل: رمز أداة التعريف المشطوبة التي تدل على انتفاء الكلي النسوي.

دا(أ): رمز لدال الفقد في الآخَر [الكبير]، إذ يدل على أن الآخَر مثقوب - أو مخروم - بموجب وجود نقص في الدال، متمثلاً، بالأساس، في فقدان الدال الذي يقابل القضيب.

أ: رمز لموضوع هو بمثابة العلة في وجود شهوة الذات، وهو موضوع متوهَّم خارج الجنس، بل لا جنس له.

هكذا، فمن جانب الرجل، فإن السهم المنطلق من الذات المشطوبة، أي ذا، في العمود الأول والنافذ في الموضوع أ يشير إلى أن هذه الذات لا تصل إلى شريكها الجنسي إلا عن طريق الخصاء، أي بواسطة الموضوع أ الذي هو أثر هذا الخصاء.

أما من جانب المرأة، فهناك سهمان ينطلقان من أل التعريف المشطوبة، أي أل، فيتجه أحدهما إلى القضيب الرمزي، أي قا، مما يبين أن المرأة في اتصالها الجنسي بالرجل، لا تتصل بالذات المشطوبة بواسطة الدال، أي ذا، وإنما تتصل به من خلال علاقاتها بالقضيب الرمزي؛ ويتجه السهم الثاني إلى دال الفقد في الآخَر الكبير، أي دا(أ)، مشيراً إلى أن المرأة التي لم تكن بكليتها في المتعة القضيبية تدخل في علاقة بالدال المفقود في الآخَر، أي أنها تدخل في علاقة بالآخر الفاقد الذي هو

المحل الذي يمكن أن يتحقق لها فيه من المتعة مالم تُحققه لها الدالة القضيبية؛ وهكذا، تكون متعة المرأة الواحدة متعة مزدوجة: متعة قضيبية معلولة لوجود الدال تصلها بمتعة الرجل؛ ومتعة غير قضيبية غير معلولة لوجود الدال، بل، على العكس، معلولة لفقدان الدال ـ أو قل معلولة للدال المفقود ـ تصلها بمتعة الآخَر [الكبير].

مما تقدم، يتبين أن هناك تفاوتاً بيِّناً أو قل لاتناظراً[15] صريحاً بين استمتاع الرجل واستمتاع المرأة؛ فبينما تكون للرجل متعة واحدة تستغرقه بكليته، وهي المتعة القضيبية، تكون للمرأة الواحدة متعتان اثنتان، إحداهما «متعة قضيبية» لا تستغرقها بكليتها، متعة تنعدُّ وتنحدُّ وتنقال، بحكم تبعيتها للدوال؛ والثانية متعة آخَرية تتدارك مالم يُستغرق منها، ولكنها متعة لا تنعدّ ولا تنحد ولا تنقال، بحكم استقلالها عن الدوال.

لا بد لمِثل هذا اللاتناظر الاستمتاعي بين الرجل والمرأة من أن يتسبب في فشل الاتصال الجنسي بين الرجل والمرأة؛ ويعبر «لاكان» عن هذا الإخفاق الجنسي بصيغ مختلفة هي كالآتي:

- «لا علاقة جنسية ـ مع إضمار ـ تقبل أن تصاغ في بنية [لغوية]»[16].

- «إن العلاقة الجنسية لا يمكن أن تنكتب [كصيغة في اللغة]»[17].

- «إن العلاقة الجنسية لا تنكتَب على الدوام»، و«الذي لا ينكتب على الدوام هو المستحيل».

إلا أن امتناع العلاقة الجنسية على الكتابة الرمزية لا يعني مطلقاً أنه ليس ثمة صلة جنسية بين الرجل والمرأة، وإنما هي صلة يحكمها منطق

---

(15) مقابله الفرنسي: Dissymétrie.

(16) LACAN, Autres Ecrits, Radiophonie, Editions Du Seuil 2001: p. 413.

(17) LACAN, Encore: pp. 36-35.

اختلاف المتعة، هذا المنطق الذي يُعرِّض هذه العلاقة لتقلبات لا تزول وتوتّرات لا تحول، تقلبات ناتجة عن تفاوت مقتضى العلاقة الدالية التي يدخل فيه الطرفان مع واقع المباشرة الجنسية التي تحصل بينهما.

لقد تقلّب «لاكان» في تعريف المتعة في أطوار اختلفت باختلاف نظرته إلى علاقتها بالأبعاد النفسية الثلاثة: الرمزي والخيالي والواقعي، بل اضطرب في هذا التعريف إلى حد الوقوع في التناقض(18)؛ ولن نشتغل هاهنا بإحصاء هذه التعاريف وتتبُّع عُوار بعضها، وإنما نذكر منها ما يوصّلنا إلى بيان الشرود الأخلاقي الذي مثّلَته نظرية الاستمتاع عند «لاكان».

والآن، وبعد أن وضحنا كيف يحدّد «لاكان» الهوية الجنسية لكل من الرجل والمرأة، ننعطف على ذكر أنواع المتع التي بناها عليها، وفقاً لجدول التجنيس.

3. أنواع الـمُتَع

ميّز «لاكان» في مجال المُتع بين أنواع مختلفة، غير أنه لم يعمد إلى حصر عددها ابتداء، وإنما توالى اكتشافه لها؛ لذلك، تردَّد في عدد هذه الأنواع وتقلّب في تحديدها واضطرب في أساميها، كأنه يريد أن يحتفظ بمفهوم واحد «للمتعة»، حتى ولو استعمله على جهة الاشتراك، دالاً به على حقائق متباينة؛ وقد اجتهد أتباعه في إحصاء هذه الأنواع من المتعة ورفع اللبس الذي دخل على أسمائها وما زالوا يفعلون، غير أن تصنيفاتهم ولو أنها اتفقت على أبرز هذه الأنواع، فقد اختلفت في عددها وأسمائها؛ وحسبنا هنا أن نذكر هذه الأنواع البارزة من المتعة، على أن نعيد ترتيبها بحسب التقسيم الذي وضعه لها «لاكان» عندما استخدم العقدة «البورومية» في صياغتها.

---

(18) انظر: MILLER, J.-A. "Les six paradigmes de la jouissance", in La Cause Freudienne, n. 43, Paris Seuil, 1999.

1.3. الاستمتاع القضيبي

ذكرنا بصدد «القضيب» أن «لاكان» يحدّد له خصائص ثلاثاً:

إحداها، أنه عبارة عن الدال الجنسي الوحيد الذي يستقر في أغوار اللاشعور، بحيث يكون هو المكبوت الأصلي الذي لا يمكن رفعه؛ وذلك لأنه لا وجود لدالّ جنسي تختص به المرأة من دون الرجل.

والثانية، أنه عبارة عن الرمز الذي يدلُّ على الفقد المقارِن لكل شهوة، إذ لا اشتهاء بغير وجود فَقْد مخصوص، وإلا كان استمتاعاً مُميتاً.

والثالثة، أنه عبارة عن الرمز الدال على الفقد الذي يَلحق، أيضاً، الآخَر الكبير، بحيث لا آخَر من فوق الآخَر؛ وواضح أن الآخَر الكبير هنا هو «ذخيرة الدوال»، أي اللغة باعتبارها تحمل كل قوانين التبادل الرمزية، بدءاً بالقانون الذي يَحظر زنا المحارم.

لما كان القضيب بهذه الخواص الدالية والقانونية، فقد بات يشير إلى «الخِصاء الرمزي» كما يشير إليه «الدال اللغوي» الذي يتسبب في انقسام الذات إلى ذات واعية بقولها الجلي وذات غير واعية بقولها الخفي كما يشير إليه «القانون التحريمي» الذي يُرشد الذات إلى طريق الاشتهاء، وأخيراً يشير إليه «مبدأ اللذة» الذي يحول دون الإسراف في اللذة التي تمتزج بالألم.

ذكرنا كذلك بصدد «العلاقة الجنسية بين الرجل والمرأة» أن «لاكان» ينفيها بالكلية في مقولة شاذة طارت في الجمهور كل مطار، وهي أنه «لا وجود للعلاقة الجنسية» أو، اختصاراً، «لا علاقة جنسية»؛ وهذا لا يفيد البتة أنه لا وجود لفعل جنسي بين الرجل والمرأة، وإنما يفيد شيئين اثنين:

أحدهما، أنه لا وجود لعلاقة بالجنس الآخر من حيث هو كذلك وباعتبار كليته، وإنما الوجود هو لعلاقة غير مباشرة بين الطرفين، إذ يتوسط فيها القضيب الذي لا يرمز إلا لجنس واحد بعينه، نازلاً منزلة الحجاب الذي يفصل بينهما.

والثاني، أنه لا وجود، بالنسبة للمرأة، لدليل مخصِّص للعام كما يوجد بالنسبة للرجل، إذ لا نظير نِسْوياً للأب البدائي لا يخضع للخِصاء، مكوّناً لمجموعة النساء كما لا يخضع له هذا الأب، مكوناً لمجموعة الرجال.

تأسيساً على هذه المسلَّمات المتعلّقة بالقضيب والعلاقة الجنسية، أقام «لاكان» تصوُّرَه لـ«المتعة القضيبية»، إذ جعلها متعة مقيَّدة ومحدودة لا يمكن إلا أن تخطئ هدفها، والذي قيَّدها وحدَّها هو القضيب بوصفه دالَّ خِصاء، وبالتالي فقدان العلاقة الجنسية؛ وأهم ما يميز هذه المتعة الخاصة هو صريح تعلُّقِها بمجال الدوال؛ وتوضيح ذلك أن الدوال، ما دامت تنبني على وجود القضيب باعتباره الدال المُمَيِّز، فإنها لا تكتفي، على هذا المستوى اللاشعوري، بتنظيم المتعة، بل تُشكِّل المحل الذي تقيم فيه هذه المتعة، كما أنها لا تكتفي بالتأثير في الجسم المستمتع، بل إنها تجعل منه عبارة عن حزمة من الدوال تُغني عن وجوده الخيالي؛ وليس هذا فقط، بل يذهب «لاكان إلى أن الأصل في الكلام من حيث هو كذلك، بدءاً بثغثغة الطفل وانتهاء بثرثرة العجوز، هو أن ينطوي أداؤه على المتعة، فالمتكلم يستمتع بكلامه كما يستمتع بجسمه.

وتتجلى متعة القضيب فيما يُعرف بـ«تشكيلات اللاشعور» مثل «الأحلام» و«الهفوات» و«النُّكت» و«فلتات اللسان» و«زلات القلم»، بل تتجلى في عموم الأعراض اللغوية، حتى إنها تجعل حامليها يقاومون حلَّ مغالق هذه الأعراض أو قل «حل رموزها»؛ وقد وصفها «لاكان» بكونها «متعة الموت»، إشارةً إلى التكرار الذي تظهر به هذه الأعراض، إذ هو علامة على دافع الموت؛ ولئن كان «لاكان» قد قدَّم الكلام على الجسم في تحصيل هذه المتعة، فإنه عاد، في طور لاحق من فكره، ليقدّم الجسم على الكلام؛ إلا أن هذا التعارض لا يلبث أن يندفع متى عرفنا أن الجسم، كما أضحى «لاكان» يتصوَّره، ليس الجسم الذي يحمل مُجرَّد آثار الكلام كأنها ندوب تُحدثها فيه دواله المتتالية، ولا هو الجسم الذي يُختزل

في صورته الخيالية، وإنما الجسم الذي أضحى بنفسه يتكلم، معقوداً بالبعد الواقعي ومستمتعاً به كما أتكلم، وأنا واعٍ، بعذَبة لساني؛ إذ، كما يقول،

«إني أتكلم بجسمي، وهذا من غير أن أعرف»، و«ما اللاشعور إلا استمتاع الكائن بكلامه».

رُبَّ معترض يقول إن «لاكان» قال قولاً يناقض هذا الذي ذكرتموه؛ وهذا القول هو:

«إن المتعة حُرِّمت على الذي يتكلم بما هو كذلك»[19].

فالجواب هو أن المتعة المقصودة بالتحريم هاهنا هي المتعة المطلقة غير المحدودة؛ أما متعة الكلام في حد ذاته، فهي مقيّدة ومحدودة لخضوعها لقانون الخِصاء الذي يُمثله القضيب، إلا أن يكون المتكلم مصاباً بالذهان، فيستغرق في متعة لا حد لها مآلها الهلاك.

هكذا، فلما كانت متعة القضيب، في جوهرها، متعة دالّية أو، بتعبير «لاكان»، «متعة سيميائية»[20]، ـ أي أنها تتخذ الآخَر الكبير بما هو خزينة الدوال مَحلاً لها ـ فقد لزم أن تكون متعة «خارج الجسم»، أي متعة تشِذُّ عن الجسم التشريحي، حتى إن «لاكان» لا يتحرّج في أن يقول:

«إن الدوال يُجامع بعضها بعضاً، وهذا يحملنا على طلب الجماع».

2.3. استمتاعُ الآخَرِ

عرفنا أن «لاكان» يستعمل مفهوم «الآخر الكبير» بمعان مختلفة تشترك كلها في إفادة معنى «المغايرة»؛ ولولا خشية الإغراب، لقلنا: «المؤاخَرة»، حفظاً للفرق الذي أقامه «لاكان» بين «الآخَر الكبير» و«الآخَر الصغير».

---

(19) انظر: LACAN, Ecrits I, "subversion du sujet et dialectique du désir".

(20) مقابله الفرنسي: La jouissance sémiotique.

المراد بـ«الآخر الصغير»، كما تقدم، هو النظير الذي تدخل معه الذات في علاقة التماهي أو التنافس، ويُطلق عليه، في العربية، اسم «الغير»، بحيث تختص المغايرة بالدلالة على التقابل بين الأنداد والأمثال.

المقصود بـ«الآخر الكبير» هو «الجسم الآخر» أو «الجنس الآخر» ولو أن لفظ «الجنس الآخَر» غلب استعماله في معنى «الأنثى» دون «الذَّكَر».

بهذا، يكون معنى «استمتاع الآخَرِ الكبير» هو «استمتاع الجسم الآخر»؛ وعندئذ، تحتمل هذه العبارة الأخيرة المكوَّنة، هي أيضاً، من مضاف ومضاف إليه - أي «استمتاع الجسم الآخَر» - أن تفيد معنيين اثنين:

أحدهما أن فاعلية الاستمتاع ترجع إلى الذات، في حين ترجع مفعوليته إلى الجسم الآخَر، كما إذا قلنا: «**الاستمتاع بالجسم الآخَر**» أو قل «**الاستمتاع بالآخر**».

والثاني أن فاعلية الاستمتاع ترجع إلى الجسم الآخَر، كما إذا قلنا: «استمتاع الجسم الآخَر بذاته» أو، كما يسميها «لاكان» أحياناً، «**الاستمتاعُ الآخَرُ**»؛ فلنفصل القول في هذين النوعين من المتعة على التوالي:

1.2.3 . الاستمتاع بالآخر؛ المراد بهذا النوع الأول من استمتاع الآخر الكبير (بالإضافة)، كما سلف، هو استمتاع الذات بالجسم الآخَر؛ وقد نميز في هذا الاستمتاع بين نوعين اثنين: «الاستمتاع بالشيء»، و«الاستمتاع بالشريك».

1.1.2.3. الاستمتاع بـ«الشيء»؛ علمنا أن «لاكان» اقتبس مفهوم «الشيء» من «فرويد»؛ والمراد به عنده هو «هوية الشيء، مجردةً عن صفاتها بالكلية»؛ وأصبح، عند «لاكان»، في كتاب **أخلاقيات التحليل النفسي**، عبارة عن «**الآخَر المطلق في مقابل الذات**»؛ فيجري عنده مجرى ما يسميه "**الواقعي الخالص**» السابق على كل ترميز، والذي لا يسعه إلا أن يختفي كلياً بظهور الترميز في صورة اللغة؛ لذا، فنحن لا نستدل على

سابق وجوده إلا بلاحق وجود اللغة؛ ومثاله تجربة الاحتضان، بل تجربة الامتزاج الأولى بالأمّ التي عاشها الطفل، وتركت آثاراً في ذاكرته قبل أن يهتدي إلى طلب ما يشتهيه، فتسعى طلباته اللاحقة سعياً غير مُجد لاسترجاع هذه التجربة المفقودة، نظراً لأن هذا الذي فُقد لن يعود أبداً، فهذا المفقود الذي لا يعود هو مسمًّى «الشيء».

على الرغم من كون «الشيء» خارج الذات، منفصلاً عنها كأشد ما يكون الانفصال، فإنه يظل، في نفس الوقت، داخلها، متصلاً بها كأقوى ما يكون الاتصال، أو قل على الرغم من كونه لا أبعد منه عن الذات، فإنه يبقى لا أقرب منه إليها؛ لذلك، استحق وضعَ ما اصطلحنا عليه بـ«الخريم»، وهو مصطلح يمزج بين اللفظتين: «الخارج» و«الحميم»، قياساً على مقابله الفرنسي؛ ولما كان «الشيء» مَحلاً لاستمتاع غير محدود لا انقطاع معه، وغير منقوص لا خصاء فيه، فقد بات هو المشتهَى المطلق الذي ينمحي فيه الفرق بين الذات والعالم، بل يمتزج فيه الوجود بالعدم، مؤدياً إلى الموت المحتوم، فيصح أن نقول إن الاستمتاع بـ"الشيء» هو استمتاع مُميت؛ لذلك، لا أضر بالطفل من هذا الاستمتاع متى حلّت أمه مَحلّ هذا «الشيء»، إذ يبعث فيه الشهوة الأولى التي هي اشتهاء جسم الأم[21]، هذه الأم التي لا يمكن أن نتصور وجودها إلا في عالم أسطوري.

لم يكتف «لاكان» بأن يجعل «الأم الأسطورية» تندرج في «الشيء»، بل جعل «الخير الأسمى» يندرج فيه كذلك، بالرغم من وجود تباين مطلق بين مغزى الأم الأسطورية ومقتضى الخير الأسمى؛ إذ يرى في هذا الخير شاهداً على إرادة الإنسان استردادَ متعة أسطورية، هي الأخرى، إذ لم تكن ولن تكون، أي أنها متعة مطلقة، لا طلَب بعدها ولا شهوة.

---

(21) LACAN, Ethique de la psychanalyse: p. 82.

2.1.2.3. الاستمتاع بالشريك؛ يقطع «لاكان» بامتناع وجود هذا الاستمتاع الجنسي بالآخَر من كلا الزوجين، فمهما تضامَّ جسماهما أحدهما إلى الآخر، فلن يتحدا أبداً في جسم واحد؛ وغاية ما يمكن أن يُدركاه هو أن يستمتع كل واحد منهما بهذا الجزء أو ذاك من جسم الآخر في كل مرة، كأن جسم الآخر عبارة عن أعضاء مقطَّعة؛ وقد صاغ «لاكان» موقفه هذا، كما ذُكر، بطريق مسلَّمته المشهورة: «لا وجود للعلاقة الجنسية»؛ ومع ذلك، فإنه يرى أن الاستمتاع الجنسي بالآخَر، إذا تعذَّر في عالم الواقع، فإنه يبقى في الإمكان حصول استمتاع ذهني به[22]، إذ يصير لهذا الآخَر بديل جزئي مخصوص تتوهُّمه الذات وتأخذ هذه التوهُّمات ـ أو قل، بالاصطلاح، «الاستيهامات»[23] ـ في الدوران عليه، فتجد متعتها في هذه الاستيهامات وفي الدوران على هذا الموضوع البديل.

لما كان الاستمتاع الجنسي بكلية الآخَر محالاً، فقد وجب أن نشطُب الآخَر؛ وقد مضى أن الآخَر المشطوب معناه أنه لا وجود لآخَر الآخَر ـ أي آخر من الدرجة الثانية ـ يسد ثغرته؛ يترتب على هذا أن استمتاع الآخَر المشطوب يعني، في نهاية المطاف، أن استمتاع آخَر الآخَر المشطوب محال؛ ويدعي «لاكان» أن هذا الآخَر [من الدرجة الثانية] ليس إلا الجنس العام الذي يشمل النساء كلهن ويضمن اتساق شملهن، أي المرأة بـأل التعريف المغلَّظة؛ وقد تقدَّم أن «المرأة»، بهذا المعنى العام، غير موجودة، بسبب انعدام النظير النسوي للأب البدائي كما وضَّح «لاكان» ذلك في جدول التجنيس الذي سبق تفصيله؛ فلا توجَد النساء، من جهة مقتضى الاستمتاع، إلا فرداً فرداً؛ وهكذا، يبقى الجسم الآخَر فاقداً للاتساق المطلوب، أي يبقى الآخَر مشطوباً.

---

(22) LACAN, Le séminaire livre XIX, ou pire: p. 113-112.

(23) مقابله الفرنسي: Le fantasme.

ثم إنه لما كانت «متعة الآخر الكبير» عبارة عن الاستمتاع بجسم الآخَر الكبير، على امتناعه عينياً وإمكانه ذهنياً، سواء أكان هذا الآخَر هو «الشيء» أم كان هو «الشريك»، فقد وجب أن يكون محلُّ هذه المتعة «خارج اللغة»، أي خارج نطاق الترميز.

3.3. الاستمتاعُ الآخَرُ

المقصود بهذا النوع الثاني من استمتاع الآخر الكبير، والذي هو استمتاع الجسم الآخر أو الجنس الآخر بذاته؛ والمراد بـ«الجنس الآخر» هنا هو «جنس الأنثى»؛ وقد أظهر لنا جدول التجنيس السابق كيف أن المرأة تشاطر الرجل المتعة القضيبية، غير أن هذه المشاطرة لا تفيد مطلقاً أن استمتاعهما واحد؛ فلئن كان الرجل يستغرق في هذا المتعة المشترَكة بكليته، بحيث لا مجال لمتعة أخرى تزاحمها لديه، فإن المرأة، على العكس من ذلك، لا تباشر بِملء جسمها هذه المتعة الدالّية، فتكون، باصطلاح «لاكان، بمثابة «لا ـ كل»، أي ليست كلها استمتاعاً قضيبياً؛ والواقع أن مسلكها الاستمتاعي يجعلها تستقل بمتعة جنسية أخرى تختلف اختلافاً جذرياً عن المتعة القضيبية.

هذا يعني أن هذه المتعة الثانية لا تُضاف إلى الأولى إضافة تكملة، لأن في القول بهذه التكملة عوداً إلى إثبات الصبغة الكلية التي نفيناها عن استمتاع المرأة القضيبي، كما أن فيه إشعاراً بإمكان تكامل المُتعتين، وأنى لهما أن يتكاملا، إذ متعة القضيب متناهية، في حين هذه المتعة الأخرى لا متناهية[24]، بل إن في القول بتكملة إحداهما للأخرى إشعاراً بإمكان اتحاد جسم المرأة بجسم شريكها، وهذا باطل بموجب دعوى «لاكان» بأنه «لا وجود للعلاقة الجنسية»؛ والواقع أن هذه المتعة الثانية تضاف إلى السابقة

---

(24) LACAN, Encore: p. 94.

إضافة زيادة، لا زيادة عدد، وإنما زيادة ضدٍّ[25]، لأن محلها يوجد فيما وراء القضيب ووراء سيادة الدَّال.

ولئن كان مقطوعاً به بأنها متعة جسمية، فلم يقم الدليل على أن محلها المهبل، فضلاً عن أنه ثبت تشريحياً و«فيزيولوجيا» أن المهبل لا إحساس فيه؛ وهكذا، فإن المرأة تزيد على الرجل بمتعة ليست من جنس متعته؛ وخاصيتها الجوهرية هي أنها متعة تُخبَر ولا تقال، كأن المرأة تغيب عن ذاتها فيها، إذ تجعل لنفسها آخَرَ من نفسها، حتى تستمتع بنفسها بلا شريك، فلا تستطيع، بالتالي، أن تتحدّث عن تجربتها أو تعرف شيئا عن حقيقتها حتى ولو كانت من أهل التحليل النفسي.

«فإن لها متعة ـ على حد قول «لاكان» ـ قد لا تعلم عنها شيئاً، وإلا، فإنها تَخبُرها، وهذا [الأمر] تعرفه، وتعرفه حقاً عندما يقع لها، وهذا لا يقع لهن كلهن»[26].

لعل اعتقاد «لاكان» بعجز المرأة عن التعبير عن متعتها، ناهيك عن الإحاطة بكنهها هو الذي جعله يقرر وجود تشابُه، بل تطابق بين هذه المتعة غير القضيبية والمتعة الروحية المزعومة التي نُسبت إلى بعض النساء الزاهدات.

ولو أن «لاكان» يخص المرأة بهذه المتعة غير القضيبية، فقد بنى جدول التجنيس على مسلمة مخصوصة، وهي أن جنس الإنسان لا يتحدد تشريحياً، ولا مجتمعياً، وإنما اختيارياً بحسب توجُّهه في الاستمتاع؛ ومن ثم، فإنه يجوز للرجل أن يضع نفسه في العمود النسوي من هذا الجدول، بحيث يصير هو، أيضاً، «لاكلياً» في متعته القضيبية، ومحصِّلاً للمتعة النسوية التي تضادها؛ لذلك، لم يكتف «لاكان» في ضربه المثال على

(25) نفس المصدر، ص 116.

(26) نفس المصدر، ص 69.

هؤلاء الرجال المستأنثين بذكر بعض المرضى المثليين والذُّهانيين[27]، بل تعداهم إلى ذكر بعض الأصحاء من القديسين والروحانيين كأنما تغلغلهم في العبادات والرياضات يورّثهم، من حيث لا يشعرون، خُلُق الاستئناث.

أخيراً، لما كان «الاستمتاعُ الآخر» عبارة عن استمتاع المرأة بجسمها، مستقلة بهذه المتعة التي تتحقق بها بجمعية بدنها، ولا تُبين عنها بعذَبة لسانها، فقد لزم أن يكون محلُّ هذه المتعة، هي الأخرى، «خارج اللغة»، أي خارج نطاق الترميز كما هو الأمر بالنسبة لـ«الاستمتاع بالآخر» السالف الذكر.

4.3. فائض المتعة

بعد أن طوّر «لاكان» أبحاثه في الاستماع، جعل من مفهوم «فائض المتعة» الصورة التي اتخذها ما أطلق عليه، من قبل، اسم «الموضوع أ» (الألف الصغرى)؛ وقد وضحنا الجانب الاشتهائي لـ«الموضوع أ»، إذ يعدُّه «لاكان»، لا شيئاً خفياً تتعلق به الشهوة فحسب، بل أيضاً سبباً قهرياً يبعث عليها، كما أقرَّ أربعة أصناف تُجسّده، اثنان منها ذكرهما «فرويد»، وهما: «الثدي» و«البِراز»؛ واثنان أضافهما من عنده، وهما: «الصوت» و«النظر»؛ ونريد الآن أن نقف على الجانب الاستمتاعي لـ«الموضوع أ»، ونبين مكانته الخاصة بالنسبة لعموم الاستمتاع.

واضح أن «لاكان» أراد أن يكون الاسم: «فائض المتعة» دالاً بصيغته على هذا الجانب الاستمتاعي، مضموناً وصورة كما هو شأن صيغة «فائض القيمة» عند «ماركس»؛ وتفصيل ذلك أن فائض المتعة عبارة عن مُسكة استمتاعية زائدة عن مجموعة الدوال اللغوية التي هي الآخَر الكبير بالنظر إلى الذات، أو قل عبارة عن بقية ناتجة عن تدخُّل الرمزي في الواقعي؛ فقد تقدَّم أن الدالّ (في مقابل «المدلول») لا يدل على الذات كما تدُلّ

(27) حالة المريض شريبر .Schreber

عليها العلامة، وإنما يُصوِّرها لِدال آخر، بحيث لا إحالة على مسماها العيني، ولا حتى على مدلولها الذهني، إذ أن الدوال تترابط فيما بينها في صورة سلاسل تتكوّن كل سلسلة من «دالٍّ أول» و«دالٍّ ثان»؛ غير أن هذه العملية التي لا تستقل فيها السلسة الدالية بنفسها فقط، بل أيضاً تستقل بالذات، باعثة على انقسامها، ثم انمحائها، يفيض عنها شيء يمتنع على هذه الصياغة الدالية للذات، ولا يخضع لمبدإ اللذة الذي يضبط ما زاد من الإثارة عن الحد؛ فهذا الشيء الفائض، باعتباره أثراً من آثار الواقعي تنتجه اللغة سلباً، يتحدد بما وراء اللذة؛ ولا يكون كذلك إلا ما كان بوصف المتعة؛ فيلزم أن هذا الشيء الفائض بقية استمتاعية مفقودة تجعل شهوة الذات، على مستوى اللاشعور، لا تنقطع، كما تجعل دافعَها الجنسي لا يتعطّل، مَثَلها في ذلك مَثل «فائض القيمة»، إذ هو القيمة الزائدة التي يُنتجها العامل، والتي ينتزعها منه المُشغِّل في عملية الإنتاج نفسه، مستثمراً لها في تحريك آلياته وتضخيم رأسماله؛ ولا يترك لهذا العامل إلا قليلاً من اللذة هو عبارة عن أجر منقوص لا يفي بحاجاته، فيهرع، من غَده، إلى استئناف العمل، متعرضاً لمزيد الاقتطاع لهذه القيمة.

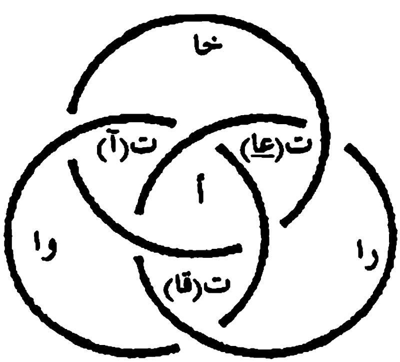
بعد أن ذكرنا من المتع أصنافاً مختلفة تقلَّب «لاكان» بينها، وأخرى لم نذكرها، حفظاً لمتقتضى الاتساق، ننتقل إلى بيان المجهود الذي بذله «لاكان»، لاحقاً، في تنسيق واختزال هذه الأصناف، متوسِّلاً في ذلك بما عُرف باسم «العقدة البورومية».

4. العقدة «البورومية»

حقاً، لقد تعدّدت أنواع المتع، عند «لاكان»، كما تعددت أسماؤها بغير أن يتبع في ذلك طريقة محددة، فتداخلت الأنواع فيما بينها أو، على العكس، تضاربت الأسماء فيما بينها؛ لكنه، في نهاية المطاف، استطاع أن يظفر بوسيلة توصّل بها إلى إقامة ترتيب بين أهم الأنواع ووصل بعضها ببعض وتحديد مختلف علاقاتها بأبعاد البنية النفسية الثلاثة: الخيالي

والرمزي والواقعي؛ وليست هذه الوسيلة إلا البنية الطوبولوجية التي تُمثلها العقدة «البورومية».

معلوم أن العقدة «البورومية» تتألف من ثلاث حلقات متقاطعة فيما بينها تُمثل الأبعاد الثلاثة النفسية: «الرمزي» و«الخيالي» و«الواقعي»، وتتميز كل واحدة بالسمات الطوبولوجية الثلاث: «الاتساق» و«الانثقاب» و«الوجود الخارجي الإضافي»[28]؛ وكل حلقتين من هذه الحلقات المتقاطعة عبارة عن طبقتين متناضدتين ينشأ عن تناضدهما حقل مخصوص قد نسميه «القُمير» أو «الفُصيص»، فتنشأ من تناضد مجموع الحلقات مثنى مثنى ثلاثة قميرات، كل قمير يؤوي نوعاً معيناً من أنواع ثلاثة من المتعة، وهي: «متعة القضيب»، ونرمز إليها بـ «ت(قا)» و«متعة الآخر»، ونرمز إليها بـ«ت(آ)» و«متعة المعنى»، ونرمز إليها بـ«ت(عا)»[29]؛ ويشكِّل ملتقى هذه القميرات نواة أو قلب هذه العقدة، وفي هذا الحيز المركزي «البورومي» أقام «لاكان» النوع الرابع من المتعة وهو الموضوع أ باعتباره فائض المتعة[30]، ورمزها أ؛ وتتخذ هذه العقدة الشكل الآتي:



(28) انظر: LACAN, Le sinthome, leçon 16 décembre 1975.

(29) لم يستعمل «لاكان» نظير الصيغة: ت (عا)، قياساً على المتع الأخرى، وإنما اكتفى بكتابة لفظ «Sens» أي المعنى، في العقدة.

(30) JADIN et RITTER, Jouissance au fil de l'enseignement de Lacan: p. 462.

لقد فصّلنا القول في نوعين اثنين من هاتين المتع بما لا نحتاج معه إلى إعادته، ولا إلى المزيد عليه، وهما: «متعة القضيب» التي خصّص لها «لاكان» القمير الحاصل بتقاطع الحلقتين: الرمزي والواقعي، خارج حلقة الخيالي؛ و«متعة الآخر» التي أفرد لها القُمير الناتج عن تقاطع الحلقتين: الخيالي والواقعي خارج حلقة الرمزي؛ لذلك، نقصر كلامنا هنا على المتعتين الأخريين: «متعة المعنى» التي لم نتطرق إليها في سردنا لأنواع المتع في صورتها السابقة على التمثيل «الطوبولوجي» و«فائض المتعة» لبيان مركزيته بالنسبة إلى المتع الأخرى.

1.4. متعة المعنى

لقد تقلَّب «لاكان» في تعريفه للعَرَض في أكثر من طور؛ ولم يَصِر إلى الجمع بين «المعنى» و«المتعة» إلا في حقبة متأخرة من تدريسه اتسمت باستخدام الأشكال «الطوبولوجية»، سعياً منه إلى إقامة التحليل النفسي على قاعدة رياضية؛ بيد أن هذا الجمع بين المعنى والمتعة لا يستفاد منه أنه ألغى سابق تعريفاته للعَرَض بقدر ما يستفاد منه أنه أعاد التأليف بينها في صورة تتفق مع توجُّهه الأخير إلى مزيد العناية بالبعد الواقعي من أبعاد نفسية الإنسان كما في تعريفه الأخير للعرَض:

- «العرَض علامة على اختلال شيء في الواقعي»
- «العرض عبارة عن أثر الرمزي في الواقعي»[31].

لنوضح كيف ينظر «لاكان» إلى هذا النوع من المتعة، علماً بأنه تأخر في ذكره، مقارنة بغيره من المتع التي تعددت أسماؤها عنده؛ ولا يبعد أن يكون اتجاهه «الطوبولوجي» الأخير هو الذي ساقه إلى تقرير خصوصية هذه المتعة.

---

(31) انظر: LACAN, Séminaire RSI, leçon du 10 décembre 1974.

1.1.4. تعريف المعنى؛ لقد فرّق «لاكان» بين «المعنى» و«الدلالة» كما فرّق بين «المعنى» و«المدلول»؛ فمعلوم أن الدلالة تتكوّن من جانبين أساسيين هما: «المدلول» و«المدلول عليه»[32]؛ فإذا كان المدلول هو المضمون الذهني لـ«الدليل» (بمعنى الكلمة هنا)، علماً بأن الدال هو الصورة الصوتية لهذا المضمون، فإن المدلول عليه هو الشيء الذي يحيل عليه المدلول في الخارج أو الواقع، أو قل هو «المسمَّى» أو «المرجع»[33]؛ وإذا كانت لكل من المعنى والمدلول، بموجب المقتضى التحليلي، علاقة بالذات، فإن علاقتهما بالمدلول عليه تختلف؛ وبيان ذلك أن المدلول يتوسط بالمدلول عليه في علاقته بالذات كما ورد في قول: «لاكان» [34]:

«ما هو إذن المدلول؟ لا ينبغي أن نتصور المدلول في علاقته بالذات فحسب؛ إن علاقة الدال بالذات، من جهة اهتمام وظيفة الدلالة بها، يتوسط فيها المدلول عليه؛ والمدلول عليه معناه الواقعي»[35].

أما المعنى، فعلاقته بالذات علاقة مباشرة، لا يتوسط فيه المدلول عليه، إذ أن الدال يكتفي بأن يُمثِّل أو قل يُصوِّر الذات لغيره من الدوال، سالكاً لها في سلسلة دالية تورّثها انقساماً، بل اضمحلالاً، ترمز إليهما علامة الشطب التي توضع على الذات؛ وقد عبَّر «لاكان» عن ذلك بقوله:

---

(32) اقتبس «لاكان» الفرق بين المعنى والدلالة من المنطقي الألماني «فريجه»؛ إلا أن المعنى عند «فريجه» أمر موضوعي يتجرد من الذات، بينما هو، عند «لاكان»، أمر نفسي لا يتجرد من الذات، تبعاً لمبدئه الذي يقضي بأن التحليل النفسي ينبغي أن يسترجع الذات التي نبذها العلم الحديث.

(33) المقابل الفرنسي: Le référent.

(34) انظر: LACAN, Problèmes cruciaux pour la psychanalyse.

(35) يستعمل «لاكان» أحياناً لفظ «الواقعي» بمعنى الشيء الخارجي.

«[هناك] أثر للدال لا يقوم فيه إلا بتمثيل الذات [لدال غيره]، بحيث تضمحل الذات في المعنى»[36].

بيِّنٌ أن المعنى، بموجب خاصيته الدالية، إنما هو أثر منبثق من البعد الرمزي، إذ الأصل فيه القول، فبمجرد ما ينتهي القائل من قوله، نشعر بأننا فهمنا، بل «عقَلنا» مضموناً محدداً، مع الإشارة إلى أننا نستعمل هاهنا فِعل «عقَل»، لا بمعنى «أدرك» فحسب، بل أيضاً بمعنى «قيَّد»، فكأن من يُحصِّل «المعنى» يُحيطه بقيد أشبه بالسلسلة؛ وهذا الشكل النسِق (بكسر السين) الذي يتخذه المعنى يعود إلى انطباع الذهن بالشكل الجامع الذي تظهر به الصورة كما في الصورة التي تعكسها المرآة[37]؛ ويشير «لاكان» إلى ذلك، قائلاً:

«إن المعنى هو [الجواب] الذي يجيب به شيء مخصوص غير [السجل] الرمزي، وهذا الشيء لا سبيل إلى إسناده بغير السجل الخيالي، بحيث هناك قرابة للشكل النسِق (بكسر السين) بالمعنى»[38].

لذلك، وجب أن ينتسب المعنى إلى البعد الخيالي انتسابه إلى البعد الرمزي؛ يترتب على هذا النتيجة التالية، وهي أن المعنى الذي هو عبارة عن نتاج اتصال الرمزي بالخيالي، يكون مقطوع الصلة بالمدلول عليه، أي يكون منفصلاً عن البعد الواقعي؛ وهذا ما يؤكّده بقوة قول «لاكان»:

«إن الواقعي هو ما يوجد خارج المعنى»، وأيضاً قوله: «الواقعي هو ما يطرُده المعنى [...]، هو ما ينفر منه»، وكذلك قوله: «إن المعنى وحده من حيث هو مضمحل يعطي معنى للواقعي»[39].

---

(36) انظر: LACAN, Problèmes cruciaux pour la psychanalyse.

(37) انظر: RSI إذ يقول «لا كان»: «Il y a parenté de la bonne forme avec le sens, ce qui est à remarquer. L'ordre du sens se configure, si l'on peut dire, naturellement de ce que cette forme du cercle désigne».

(38) نفس المصدر.

(39) نفس المصدر.

إذا كان المعنى، على خلاف المدلول، لا يتوسط بالمدلول عليه، متخذاً صورة منسَّقة، فإنه، على خلافه أيضاً، لا ينفك عن ضده، متخذاً صورة متكثرة؛ فإذا كان الأصل في المدلول أن يتحدد بالفرق بينه وبين مدلول غيره، فإن الأصل في المعنى أن يتحدد بالجمع بينه وبين «اللامعنى»، إذ ينبثق المعنى من «اللامعنى» الذي يدخل على عبارة العرَض، إذ تكون تعبيراً استعارياً؛ ومعلوم أن الاستعارة هي استبدال دال بآخر ينطوي على خروج من المعنى، لكن لا يلبث أن يتولد، من هذا الخروج، معنى جديد؛ لذلك، تقرر منذ «فرويد» أن العَرض يشير، من وراء ظاهر معناه، إلى معنى آخر خفي ولاشعوري يعبّر عن شهوة حامله، وهي، بالتحديد، شهوة جنسية مكبوتة؛ فيتعين على التحليلي أن يفك شفرة المعنى الذي يحمله العرض، حتى يعي حامله بوجود هذه الشهوة؛ وقد أخذ «لاكان»، في البداية، بهذا التصور للعَرَض، مولياً الأولوية للبعد الرمزي من العَرَض، تبعاً لتوجهه اللغوي البنيوي الأول، إذ يقول:

«قد أضحى جلياً تماماً أن العَرَض ينحل كله في تحليل للغة، لأنه مبني بناء اللغة»[40].

كما يقول في مقام آخر:

«إن آلية الاستعارة [...] هي الآلية بعينها التي يتحدد بها العَرَض بالمعنى التحليلي»[41].

لكن «لاكان» أخذ، في السنين العشر الأخيرة من تدريسه، ينقل اهتمامه من الذات المنقسمة التي هي أثر من آثار الوظيفة الرمزية للغة إلى «الكالم» باعتباره ذاتاً متكلمة مالكة لجسم حي يؤثر فيها تأثيراً يخصها؛ وانصب اهتمامه، بالأساس، على بيان دور الجسم في وجود المتعة، جاعلاً

(40) LACAN, "Fonction et champ de la parole", Ecrits: p. 269.

(41) LACAN, "l'instance de la lettre dans l'inconscient", Ecrits: p. 518.

منه محلاً وشرطاً لها، وأيضاً على تأكيد أن اللاشعور عبارة عن دوال مترابطة ناقلة لمتعةٍ محَلُّها الجسم؛ فاشتغل بالتركيز على جانب المتعة من العَرَض، ذلك أن حامل العرَض، كما سبقت الإشارة إليه، يسعى جاهداً إلى إشباع دافعه الجنسي ولو أنه لا يتوصل إلى مبتغاه، فيعاود جهده الكرة تلو الكرة من غير جدوى؛ فكان أن أحدث «لاكان» منعطفاً في مفهوم العرَض، إذ انتهى إلى الربط بين المعنى والمتعة إلى حد المطابقة بينهما، فلا معنى في العَرَض إلا وهو مستمتَع به كما ورد في قوله:

«العَرَض عبارة عن عقدة من الدوال [..] والسلاسل الدالة ليس لها معنى، وإنما لها معنى مستمتَعٌ به»[42].

وشبَّهه بالسمكة النهِمة التي لا تُطبِق فمها إلا عند التهام المعنى[43]؛ ومراد «لاكان» بـ«المعنى» هاهنا ليس أي معنى، كائناً ما كان، وإنما المعنى الذي تتحدد به، أصلاً، تشكيلات اللاشعور، والذي تسُد به عبارات اللغة الثغرة التي فتحها «الخلُو عن العلاقة الجنسية»، ألا وهو المعنى الجنسي!

بهذا الصدد، تجدر الإشارة إلى أن «لاكان» استثمر المشاكلة الصوتية الموجودة بين لفظ «sens» (= المعنى) وبين الجزء الثاني من كلمة «jouissance» (= المتعة)؛ فاقترح كتابتها باستبدال لفظ «sens» مكان هذا الجزء؛ ونجد لهذا المقترح صوراً ثلاثا، إحداها تركيب وصفي تقدَّم فيه

(42) ترجمتنا مختصرة عن النص الوارد في LACAN, Télévision, 09 et 10 Mars 1974؛ وهو، على تمامه كالآتي:

C'est le réel qui permet de dénouer effectivement ce dont le symptôme consiste, à savoir un nœud de signifiants. Nouer et dénouer n'étant pas ici des métaphores, mais bien à prendre comme ces nœuds qui se construisent réellement à faire chaîne de la matière signifiante. Car ces chaînes n'ont pas de sens mais du jouis-sens, à écrire comme vous voulez, conformément à l'équivoque qui fait la loi du signifiant.

(43) انظر: LACAN, Troisième.

النعت على المنعوت: «joui-sens»، أي «المعنى المستمتَع به» كما إذا قلنا: «sens joui»[44]؛ والصورة الثانية تركيب فعلي: «jouis-sens»؛ وقد يُحمل على معنيين: أحدهما فعل مضارع بصيغة ضمير المتكلم المضمر، وهو: «أستمتِع بالمعنى»؛ والثاني فعل أمر بصيغة المخاطب المفرد: «استمتِعْ!»؛ والشاهد على هذا المعنى الأخير قول «لاكان»:

«لا شيء يُرغم أحداً على الاستمتاع ما عدا الأنا الأعلى؛ إن الأنا الأعلى هو الأمر بالاستمتاع ـ استمتِعْ!»[45].

والصورة الثالثة جملة فعلية: «j'ouis-sens»[46]؛ هاهنا ضمير المتكلم ظاهر، غير أن فعله «ouis» لا أصل له؛ ولو أنه كُتب بنقطتين على الحرف «i» بدل نقطة واحدة كالتالي: «ouïs»، لجاز اعتباره صيغة الماضي من الفعل: «ouïr»، أي سَمِع؛ وقد يجد هذا التخريج سنداً في الصورة الثانية التي تفيد «الأمر بالاستمتاع»، إذ يصير الاستمتاع بالمعنى، بموجبها، استماعاً إلى المعنى، وإلا فلا أقل امتثالاً للأمر بالاستمتاع كما إذا قال المخاطَب: «سمعا وطاعة»، وبالأخص أن «الأنا الأعلى»، عند «فرويد»، عبارة عن صوت داخلي يسدّد السلوك.

إذا كان الدال ينتمي إلى البعد الرمزي، فإن المعنى ينتمي إلى البعد الخيالي، ذلك أن الكلمات تولّد في الجسم تصورات، وهذه التصورات هي التي يتحدد بها البعد الخيالي؛ يترتب على هذا أن متعة المعنى عبارة عن الالتقاء بين البعدين: الرمزي والخيالي؛ وربّ معترض يقول بأن المتعة تتعلق أصلاً، بالبعد الواقعي، في حين أن «متعة المعنى» لا تعلُّق لها بهذا البعد، فلا تكون متعة حقّة كما تكون متعة القضيب أو متعة الآخَر متعة؛

---

(44) RABATE, Lacan: p. 118.

(45) LACAN, Encore: p. 10.

(46) RITTER, "Les pulsions II-2- Jouissance et pulsions": p. 4; LACAN, Sinthome pp. 36-37.

الجواب أن متعة المعنى تَحصل في العَرَض، والعَرَض له تعلُّق بالبعد الواقعي، يقول «لاكان»:

«إني أسمي عرَضاً كل ما يأتي من الواقعي»(47).

معلوم أن «الواقعي»، عنده يندرج فيه كل ما يعتريه الخلل، بدءاً بالعائق وانتهاء بالمُحال؛ فيلزم أن العَرَض علامة على شيء مختل في «الواقعي»؛ ويوضّح «لاكان» الفرق بين جانب المعنى المستمتَع به في العَرَض وبين جانب «الواقعي» الذي يدل على اختلاله، قائلاً:

«ليس معنى العَرَض هو المعنى الذي يُغذَّى به من أجل أن يتكاثر أو يضمحل؛ وإنما معنى العَرَض هو «الواقعي»، [أي] الواقعي من حيث كونه يتعطل، حتى يمنع الأمور من أن تسير، بحيث [تُعطي] لنفسها تعليلاً مُرضياً»(48).

2.1.4. الانتقال من المعنى إلى الاشتراك؛ يرى «لاكان» أن اللاشعور، وإن كان الأصل فيه البعد الرمزي، فإن نطاقه يَمتدّ، بل يتعدى إلى البعد الواقعي؛ فيكون العَرَض الذي هو تشكيل من تشكيلات اللاشعور أثراً من آثار اقتحام «الرمزي» لنطاق «الواقعي»، على أن العَرَض، بحسب تعريف «لاكان»، إنما هو «الكيفية التي يستمتع بها كل واحد باللاشعور الذي يتحدد به» أو، بلفظ آخر، إن العَرَض هو استمتاع باللاشعور، وهذا الاستمتاع يرجع إلى وجود الكلام؛ ويقول «لاكان»

«إن اللاشعور هو أن الكائن، وهو يتكلم، يستمتع».

وإذا كان الأمر كذلك، تعيَّن على التأويل التحليلي أن يتجاوز المعنى الذي يتولد من التقاء «الرمزي» بـ«الخيالي» إلى طلب أثر من آثار المعنى

---

(47) LACAN, Troisième: p. 10.

(48) نفس المصدر.

يصله بـ«الواقعي» صلة اللاشعور به؛ وهكذا، فإن

«أثر المعنى» الذي يكون الخطاب التحليلي مطالَباً به ـ على حد قول «لاكان» ـ ليس [أمراً] خيالياً، ولا رمزياً، وإنما يجب أن يكون واقعياً»[49].

فيتوجب على التحليلي أن يتلقى قول المريض وكأنه فَهِم منه غير ما فَهِم، صارفاً المعنى الذي يظن المريض أن عَرَضه يحتمله، طالِباً حلّ اللُغز الذي يكتنفه؛ وهذا الفهم المخالف من شأنه أن يحول دون أن يجمد المريض على المعنى المظنون، فيغتذي به عرَضه ويستشري؛ والفائدة من هذا هو أن التأويل لا يستطيع أن يبث في المعنى أسباب الاختلاف، مُخرّباً صورته الخيالية الجامعة، إلا بأن يتعامل مع الدال اللغوي، باعتباره قائماً، أصلاً، على دلالة الاشتراك؛ والمراد بـ«الاشتراك» معناه في اصطلاح اللغويين، إذ يفيد دلالة القول، لفظا كان أو جملة، على مسميات أو معان مختلفة تُدخل عليه اللبس كدلالة لفظ «العين» على «الحدقة» و«الشمس» و«الجاسوس» و«النبع»؛ وضِدُّه «التواطؤ»[50].

يعزو «لاكان» وجود الاشتراك إلى لسان مخصوص أَطْلق عليه اسم «Lalangue»، الذي اخترعنا له مقابلاً عربياً هو: "اللّسام»؛ فليس اللسام لسان التواصل الجمعي، ولا لسان التبادل النفعي، ولا لسان الثقافة ولا لسان السادة، وإنما هو لسان سابق على اللغة، سابق على نظامها النحوي ورصيدها اللفظي، إنه لسان الأم الذي سَمعه الطفل وتكلمه ولما يستقم نطقه، مستمتعاً بترديد أصواته، والذي حمل إليه من الآثار ,الترسبات والبقايا الكلامية ما انغرس في غور أغوار لا شعوره؛ لذلك، كان اللّسام بحق لسان الآثار الوجدانية والمعرفة اللاشعورية، بحيث يكون لكل واحد لسامه الخاص به؛ لذلك، يتعين على التأويل التحليلي طلب اللّسام، نظراً

(49) انظر: Lacan, RSI, 11 fevrier 1975.

(50) المقابل الفرنسي: L'équivocité.

لأنه، كما ذكرنا، يرتبط أيما ارتباط بمتعة الكلام الأولى، حتى إن متعة اللسام تُعتبر «متعة الواحد»، أي أنها تستغني عن الآخَر؛ ويقول «لاكان» بهذا الشأن:

«عندما نفهمه [أي صاحب العَرَض] بغير ما يفهم [...]، فإننا نتيح له أن يتبين من أين تنبثق أفكاره ودالّياته الخاصة به[51]: إنها لا تنبثق من شيء سوى الوجود الخارجي للّسام؛ فاللسام يوجد خارجياً، يوجد في موضع آخر غير ما يَعتقِد أنه عالمَه»[52].

وهكذا، لزم التأويلَ التحليلي أن يشتغل بجانبين من اللّسام غير منفصلين كاشفين عن آثار «الواقعي»، لأن من ورائهما وجود اللاشعور؛ أحدهما، «البعد الصوتي» للكلام؛ فإذا تَجرّد الدال من المدلول، برزت آثار المادية التي تكتنف النطق بالكلمات، تصويتاً ونبرة ونغمة وإيقاعاً[53]؛ والثاني «البعد الحرفي» للكلام، فإذا انمحى المدلول من الدال، ترك آثاراً وعلامات محفورة في اللاشعور هي بمنزلة حروف مشفَّرة.

بناء على ما تقدم، يتبين أن التأويل التحليلي يُلغي صورة المعنى، ويستبدل بها أثر المعنى، متوسلاً في ذلك بدلالة الاشتراك؛ كما يتبيّن أن أثر المعنى، على خلاف المعنى، يصطبغ بصبغة الواقعي؛ والظاهر أن هذه الصبغة لم يورّثها لأثر المعنى بادئُ ظهوره في نطاق البعد الواقعي، وإنما ورّثها له انبثاقه من اللّسام الذي هو لسان الاشتراك الدالّي والمعرفة اللاشعورية؛ وعلى هذا، تكون صبغة الواقعي التي يحملها أثر المعنى تابعة، في الأصل، لوجود «اللّسام»، وليس لوجود البعد الواقعي؛ وعلاقة اللّسام بهذا البعد تقوم في كون اللّسام يُهذّب استمتاعه بالجسم[54]، إذ

---

(51) نستعمل هنا «الدالّيات»، مقابلاً لـ Sémiotique

(52) انظر: LACAN, les non-dupes errent.

(53) يمزج «لاكان» بين اللفظين: «matérialité» و«mot» ويكوّن مصطلح «Motorialité»

(54) انظر: LACAN, Troisième.

يُخرج الواقعي في صورة شهوات مخصوصة يستمتع بها الجسم، حتى إنه لا عنصر في اللسام إلا وهو ذرة من المتعة، وهي متعة قضيبية؛ وهذه الشهوات المخصوصة التي يُمَكِّن اللّسام منها الجسم ما هي إلا موضوعات جسمية مفقودة من جنس «الموضوع أ» كما هي الموضوعات الجنسية التي تتعلق بمنافذ الجسم، والتي لا تنفك تحوم الدوافع حولها؛ وبهذا، يتضح كيف أن جذور اللّسام تمتد بعيدا في الجسم[55].

2.4. مركزية فائض المتعة

بات الموضوع أ بوصفه فائض المتعة يشكل، في ذات الوقت، معقد حلقات العقدة «البورومية» ومفصلها؛ إذ يعقد بين كل دائرتين متناضدتين من الحلقات الثلاث؛ فبفضله تنعقد دائرتا الرمزي والواقعي، ودائرتا الخيالي والواقعي، ودائرتا الرمزي والخيالي؛ كما أنه يفصل بين القميرات المتولدة من هذا التناضد؛ فينفصل قمير متعة القضيب عن قمير متعة الآخَر، وينفصل قمير متعة الآخر عن قمير متعة المعنى، وينفصل قمير متعة المعنى عن قمير متعة القضيب؛ فوجود هذا الحيز الاستمتاعي الخاص في وسط العقدة يجعله يحول دون تداخل القميرات الاستمتاعية الثلاث؛ وعندئذ، يتبين أن فائض المتعة، جامعاً ومفرِّقاً، ينزل من المتع الأخرى منزلة الشرط من المشروط، وجوداً وإدراكاً؛ فلا وجود لمتعة إلا بافتراض تقدُّم وجوده، ولا إدراك لخاصيَّتها إلا بافتراض تقدُّم إدراك خاصيته.

وهكذا، فلا يمكن أن نتحقق بـ«المتعة القضيبية» إلا بطريق الموضوع أ؛ وإيضاح ذلك أنه ليس من سبيل للشريكين ولو كانا زوجين - بموجب مسلَّمة «لاكان» التي تقول بتعذر العلاقية الجنسية - من أن يستمتع أحدهما

---

(55) انظر: LACAN, Non-dupes errent.

بجسم الآخر في كليته، وإنما كل ما يستطيع هو أن يستمتع بجزء خاص منه فحسب؛ ولما كان الغالب أن يراد بـ«جسم الآخر» جسم المرأة، وجب أن لا يستمتع به الرجل إلا جزءاً جزءاً، حتى إنه لو تُرك وشأنه مع هذا الجسم، لقطّعه إرْباً إرْباً، مستمتعاً بإرب واحد في كل مرة، وإلا فلا أقل من أن يقطعه تقطيعا دالّيا لغويا؛ بل إن الرجل لا يرقى إلى رتبة الأب، حتى يظفر في الأم بالموضوع أ الذي هو السبب في شهوته، أي حتى يجعل منها عرَضاً له.

كذلك الأمر بالنسبة لـ«الاستمتاع بالشيء» وهو، كما اتضح أعلاه، نوع من «الاستمتاع بالآخر» الذي هو بدوره نوع من «استمتاعِ الآخر»؛ فليس من سبيل لهذا الاستمتاع الأول والأكبر، لأن الشيء عبارة عن مفقود مطلق، بموجب «كالمية» الإنسان، إذ تحجبه عن الشيء لغته بدوالّها المنسَّقة، بل يحجبه عنه نطقُه السابقُ على نسقية اللغة، والذي يسميه «لاكان» بـــ«اللسام»؛ فيكون من آثار اللسام واللغة ترك هذا الشيء المفقود والاتجاه إلى إنتاج بديل منه، وهو، بالتحديد، «الموضوعات أ» التي تثير شهوات «الكالم»، وتوجِّهها وتعمر عالم أوهامه أو استيهاماته، كأنما الكالم يُعوِّض عن متعة الشيء الكبرى التي لا يطيقها بمتع صغرى يطيقها ولو أن الفقْد يبقى ملازماً لها ملازمته للمتعة الكبرى، إلا أن فقْدان المتعة الصغرى يبقى معه أمل يدفع إلى معاودة الطلب، بينما فقدان المتعة الكبرى لا أمل معه ولا معاودة.

إذا ثبت أن فائض المتعة في العقدة «البورومية» يستتبع المتع الأخرى في وجودها وإدراكها، منتزعاً هذه الرتبة المركزية من القضيب الذي هو الدال المكبوت الأول، وجب أن ترتد هذه المتع، في نهاية المطاف، إلى المتع المنوطة بمنافذ الجسم، أي بمناطق التشبيق منه، كأن يكون «الاستمتاع بالجسم الآخر» استمتاعاً بهذا المنفذ أو ذاك من منافذه؛ ذلك لأن الأصل في وجود «الموضوعات أ» هو، على التعيين، أسباب المتعة التي تُنسب إلى الطاقة التي تسري في حوافّ هذه المنافذ كالشفاه

والأجفان؛ ولا جَرَم أن استتباع فائض المتعة للمتع الأخرى يجيب عما تردّت إليه هذه المتع، بحكم تحوّل اقتصاد السوق إلى اقتصاد للاستمتاع في إطار النظام الرأسمالي، إذ لا تفتأ أجهزته وأدمغته تخترع من المبتكرات، وبالتالي، من الحاجات، ما يذكي ثوران الشهوات ويفتح مجاريها، متخذاً صورة «الموضوعات أ» التي تُوثِّق صلاته بمناطق التشبيق في الجسم، ماحقةً الذات في استيهامات موبقة.

لما احتل فائض المتعة رتبة مركزية بين المتع، بسبب أصله العضوي والجنسي وارتداد المتع الأخرى إليه، وإمكان توظيفه في العلاقات بين الذوات، فقد وضع «لاكان» نظرية في الخطاب تبرز، على وجه التفصيل، دور فائض المتعة في هذه العلاقات؛ فلنمض الآن إلى توضيح معالم هذه النظرية الخطابية.

5. نظرية الخطابات الأربعة[56]

ليس الخطاب، عند «لاكان»، مرادفاً للكلام، وإنما هو، أساساً، البنية التي تتحدد بها العلاقة بين الذوات المتكلمة في تعامل بعضها مع بعض، إذ يكون وجوده شرطاً ضرورياً للكلام الطارئ الذي يجري بين هذه الذوات[57]؛ وعلى هذا، فإن الخطاب عبارة عن الأصل الذي تتفرّع عليه الصلة الاجتماعية التي تقوم بين المتكلمين والتي تُشكّل وجهاً من وجوه التعامل مع المتعة أو، إن شئتَ قلتَ، الخطاب عبارة عن القالب الاجتماعي الاستمتاعي الذي يُصبُّ فيه الكلام[58].

1.5. صيغة الخطاب

انطلق «لاكان» في بناء نظريته في الخطاب من تعريفه الشهير للدال،

---

(56) انظر: LACAN, D'un Autre à l'autre.، وبالخصوص LACAN, L'envers de la psychanalyse

(57) LACAN, L'envers de la psychanalyse: pp. 11, 194.

(58) LACAN, Encore: p. 51.

فقد ذكرنا أن الدال عنده دالّان اثنان: «دال أول» و«دال ثان»، وأن الدال الأول يُمثّل أو قل يصوّر الذات للدال الثاني، فينشأ من هذين الدالين ما يسميه «لاكان» بـ«السلسلة الدالّية».

يتكوَّن الخطاب من أربعة حدود (أو حروف) وأربعة مواقع (أو مواضع) لها وظائف مخصوصة.

أما الحدود الأربعة، فالأصل فيها تعريف الدال الذي يتعلق بالبنية اللاشعورية للذات؛

ـ الدال الأول، وهو عبارة عن الدال الذي يملك زمام الخطاب، ويتحكَّم في الذات، ويسميه «لاكان» بـ«الدال السيِّد»[59]، ونرمز إليه بـ«دا$_1$».

ـ الدال الثاني، وهو عبارة عن الدوال الأخرى التي يتشكل منها اللاشعور، ويُطلِق عليه «لاكان» اسم «المعرفة»[60]، ونشير إليه بالرمز: «دا$_2$».

ـ الذات المشطوبة، وهي عبارة عن الذات التي هي نتاج السلسلة الدالية، علماً بأن الدوال مستمدة من محل الآخَر الكبير، مُمثَّلاً باللغة أو اللاشعور؛ وعليه، يكون الأصل في دخول الشطب على الذات هو كونها مستلَبة لهذه الدوال التي تأتيها من الآخَر الكبير؛ وتُسمَّى هذه الذات المشطوبة بـ«الذات المنقسمة» بالاعتبار اللغوي أو «الذات المخصية» بالاعتبار الجنسي؛ ونرمز إليها بـ«ذا».

ـ الألف الصغرى، وهي عبارة عن الموضوع [الذي هو] سبب الشهوة، أي ما يُسمَّى فائض المتعة، أي الباقي من المتعة المفقودة؛ ونشير إليه بالرمز: «أ».

---

(59) مقابله الفرنسي: le signifiant-maître.

(60) يميز «لاكان» بين «savoir» و«connaissance» إذ تعتمد هذه المعرفة الأخيرة على التصورات والتمثلات التي تندرج في نطاق البعد الخيالي.

وأما المواقع، فالأصل فيها بنية الخطاب الذي يتعلق بالصلة بين الذوات، إذ أن كل خطاب يصدر من الذات، متضمناً لحقيقة خفية، ويتجه إلى الآخر، محدثا أثراً جلياً؛ فهناك إذن:

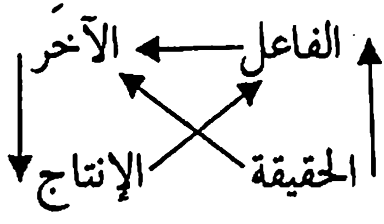
ـ موقع **الفاعل**، ويوجد في أعلى اليمين، و«الفاعل» هو الذي يتكلم ويُنهض إلى العمل؛ ويحمل هذا الموقع اسمين وظيفيين آخرين هما: «الشهوة» و«الظاهري» (في مقابل الواقعي)[61].

ـ موقع **الآخَر**، ويوجد في أعلى اليسار، والآخَر هو الذي يتوجه الفاعل إليه بالكلام؛ ويَحمل هذا الموقع أسماء وظيفية أخرى، وهي: «المعرفة» و«العمل» و«الاستمتاع».

ـ موقع **الحقيقة**، ويوجد في أسفل اليمين؛ والأصل في الحقيقة أن تبقى كامنة في طيات الكلام وغير معلومة للفاعل.

ـ موقع **الإنتاج**، ويوجد في أسفل اليسار؛ والإنتاج ـ أو الـمُنتَج ـ هو الأثر الناتج عن الخطاب؛ ويحمل هذا الموقع أسماء وظيفية أخرى هي: «فائض المتعة» و«الخسارة» و«البقية».

وتتخذ مواقع الخطاب الشكل الآتي:



---

(61) المقابل الفرنسي لـ"الظاهري" هو «Semblant»؛ وليس له معنى سلبي، وسبب وجوده تدخل اللغة التي تُحدث انفصالاً بين الذات والأشياء.

هكذا، ترتبط هذه المواقع بخمسة أسهم؛ أحدها يَصِل الفاعل بالآخَر؛ والثاني يَصِل الحقيقة بالفاعل؛ والثالث يَصِل الحقيقة بالآخَر؛ والرابع يَصِل الآخر بالإنتاج؛ والخامس يَصِل الإنتاج بالفاعل؛ في حين ليست هناك صلة بين الإنتاج والحقيقة، فلا سهم ينفذ إلى الحقيقة، ذلك أن ما ينتجه الخطاب لا يملك القدرة الكافية للتأثير في الحقيقة، نظراً لأن الكائن المتكلم، بموجب كلامه، لا يُنتج إلا ما يعجز عن بيان حقيقة الشهوة اللاشعورية التي تحرّكه، بحيث يظل هذا الكائن محجوباً عن الحقيقة.

من ثَمَّ، شكلت المواقع زوجين اثنين: أيمن وأيسر، كل زوج منهما تفصل عنصريه عارضة مقدَّرة، أي أن كل زوج منهما عبارة عن نسبة؛ ويتكون ما تحت العارضة (أي ما تحت خط النسبة) من الموقعين: «الإنتاج» (أي أثر الخطاب) و«الحقيقة» (أي طبيعة الشهوة اللاشعورية)، ويكون غير معلوم لطرفي العلاقة الاجتماعية التي يشكّلها الخطاب، بينما ما فوق العارضة (أي ما فوق خط النسبة) يكون مُدرَكاً لهذين الطرفين إدراكاً مباشراً، إذ أن أحدهما يخاطب الآخَر.

إن القاعدة المقرَّرة هي أن المواقع الأربعة مستقرة لا تتزحزح، بينما الحدود الأربعة متحرّكة لا تتسمَّر؛ إذ تتنقَّل، في هذه المواقع، على نسق مخصوص، وهو أنها تتحرك، في كل مرة، قدْرَ رُبع دائرة (أو دورة)، وَفق الترتيب الثابت التالي: ذا، دا$_1$، دا$_2$، أ؛ ولما كانت الأقدار التي يمكن أن تتحرك بها الحدود لا تتعدى الأربعة، فقد لزم أن تكون الخطابات الممكنة المتفرّعة على هذا التحرُّك بعدد هذه الأقدار، أي أربعة، إذ كلُّ تَحرّك للحدود بقدر الربع من الدورة ينتج منه خطاب مخصوص؛ وكل خطاب يتميز، اسماً وحدّاً، بالعنصر المهيمن فيه، وهو، على التعيين، الحد الذي ينزل موقع الفاعل؛ فإذا كانت الهيمنة للحد: دا$_1$، تحصَّل ما أطلق عليه «لاكان» اسم «**خطاب السيد**»، ويختص بإقامة الصلة المجتمعية بين السيد والعبد؛ وإذا كانت الهيمنة للحد: ذا، تحصَّل ما سمَّاه «**خطاب الهراعي**

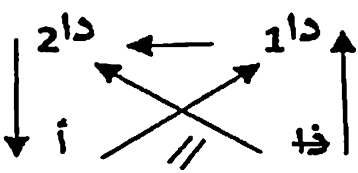
(ة)» (أو «الهيستيري (ة)») ويختص بإقامة الصلة المجتمعية بين الذات والسيد؛ وإذا كانت الهيمنة للحد: أ، تحصَّل ما دعاه «**خطاب التحليلي**»، ويختص بإقامة الصلة المجتمعية بين التحليلي والمحلِّل (أي طالب التحليل)[62]؛ وإذا كانت الهيمنة للحد: دا$_2$، تحصَّل ما أسماه «**خطاب الجامعة**»، ويختص بإقامة الصلة المجتمعية بين الأستاذ والتلميذ.

على أن الإضافة المخصَّصة لهذه الخطابات، ينبغي حملها، لا على معنى أن المضاف مفعول للمضاف إليه، وإنما على عكس هذا المعنى، وهو أن المضاف إليه هو الذي يكون مفعولاً للمضاف؛ فخطاب السيد خطاب يدور على السيد ولو أن السيد يديره وينظمه، بحيث يخضع لقانونه الذي يجعل منه ذاتاً مشطوبة؛ كما أن خطاب الهراعي (ة) خطاب يدور على الهراعي، وكذلك الأمر بالنسبة لخطاب التحليلي وخطاب الجامعة؛ ويجوز أن نستبدل النعت بالإضافة، مع حفظ نفس المدلول، فنقول: «الخطاب السيادي» و«الخطاب الهراعي» و«الخطاب التحليلي» و«الخطاب الجامعي».

2.5. الخطابات الأربعة

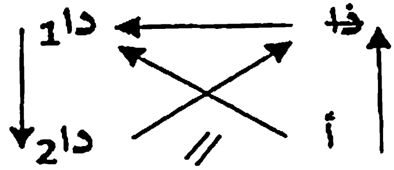
صيغ هذه الخطابات الأربعة هي الآتية:

ـ الخطاب السيادي:

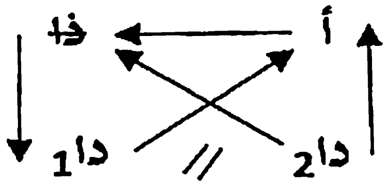


(62) نبه على أن «لاكان» يستعمل مصطلح «المحلِّل» بكسر اللام الأولى المشددة لإفادة معنى «الداخل في عملية التحليل وطالب العلاج»، أي المريض النفسي.

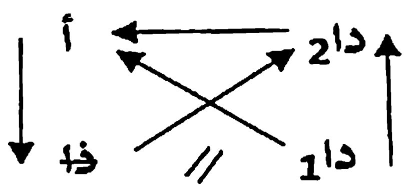
ـ الخطاب الهراعي:



ـ الخطاب التحليلي:



ـ الخطاب الجامعي:



ولو أن العلاقة ذات طبيعة جدلية بين هذه الخطابات تجعل سابقها يحدّد لاحقها، متخذة الاتجاهين: الطردي والعكسي، بحيث يستوي الانطلاق من أي منها في تفريع الباقي، يبقى أن **الخطاب السيادي** يحظى بالرتبة الأولى، ذلك لأن بنية هذا الخطاب هي بنية اللاشعور عينها كما تتحدد بواسطة السلسلة الدالية، أو قل إن أولية الخطاب هي من أولية الدال، ولا مفرَّ لأحد من إمْرة الدال، بدءاً من السيد نفسه؛ بيد أن «لاكان» أضفى على الخطاب السيادي صبغة الجدل الهيغلي كما جاء في مطلع كتاب ظاهريات الروح، إذ أنه الخطاب الذي يُنهض به السيد العبد إلى العمل، سعياً إلى الاستيلاء على فائض المتعة الذي ينتج من عمله.

لما تَميَّز موقع الآخَر بكونه، كما ذُكِر، **موقع الاستمتاع**، فقد لزم أن

يكون الخطاب، لا جهازاً للتسلط فحسب، بل أيضاً وسيلة للاستمتاع، كما لزم أن تقترن الخطابات الأربعة، لا بمتعة واحدة، وإنما بِمُتع تختلف باختلاف الحدود التي تَحلّ في موقع الآخَر؛ فإذا حلَّ دا$_2$ في هذا الموقع، حصلت «متعة المعرفة» كما في الخطاب السيادي؛ وإذا حلَّ فيه دا$_1$، حصلت «متعة الواحد» كما في الخطاب الهراعي؛ وإذا حلَّ فيه ذا، حصلت «متعة العَرَض» كما في الخطاب التحليلي؛ وإذا حلَّ به أ، حصل «فائض المتعة» كما في الخطاب الجامعي.

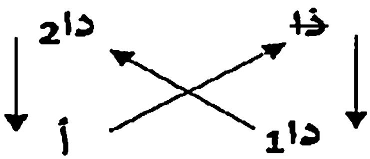
لما كان انتقال الحدود في هذه المواقع يُسند إليها وظائف ـ أو قيماً أو دلالات ـ مختلفة، لزم أن تختلف قيم «فائض المتعة» أ باختلاف المواقع التي تتنقَّل فيها، مع العلم بأن فائض المتعة أ في الخطاب هو المتعة البديلة من متعة القضيب المفقودة، لا بموجب حظر واقِعٍ عليها، وإنما بموجب منطق الدال الذي يتحدد به الخطاب؛ وهكذا، يكتسي فائض المتعة دلالات مختلفة في الخطابات الأربعة؛ فهو، في موضعه أسفلَ اليسار من الخطاب السيادي، عبارة عن المتعة التي يُنتجها العبد لفائدة السيد؛ وهو، في موضعه أسفل اليمين من الخطاب الهراعي، عبارة عن المتعة التي تشكّل حقيقة العرَض الذي تتماهى معه الذات الهراعية؛ وهو، في موضعه أعلى اليمين من الخطاب التحليلي، عبارة عن المتعة التي يتظاهر التحليلي بكونها سبب شهوة المحلِّل، والتي تُمثل، بالفعل، الفقد الذي يعاني منه، مفترضاً تحصيل التحليلي للمعرفة التي تَحلُّ لُغز شهوته؛ وهو، أخيراً، في موضعه أعلى اليسار من الخطاب الجامعي، عبارة عن المتعة التي يدفعها التلميذ ثمناً لاكتساب المعرفة التي تجعل منه ذاتاً مشطوبة، أي كائناً ذا فكر، من غير مطمع في أن يصير، هو نفسه، سيداً للمعرفة؛ فمن المستبعد جداً أن يُزعزع إنتاجُ التلميذ الدوالَّ ـ أو المباني ـ التي لها السيادة في مجاله المعرفي.

ولو أن النسَقَ الذي اتُّبع في تحديد أنواع الخطاب لا يولِّد إلا أربعة

أنواع فقط، فإن «لاكان» ما لبث أن حدَّد نوعاً خامساً سمّاه «خطاب الرأسمالي» أو «الخطاب الرأسمالي»، مشتقاً له من الخطاب السيادي، ومبيناً كيف أنه الخطاب الذي يَبلُغ بسلطان فائض المتعة على الذات أقصى الدرجات، إدراكاً منه لما سيؤول إليه هذا الخطاب من عولمة علاقات التبادل الاستمتاعي.

3.5. الخطاب الرأسمالي

استقام لـ«لاكان» اشتقاق الخطاب الرأسمالي بأن قلَب طرفي النِّسبة اليمنى دا$_1$/ خ من الخطاب السيادي كما قَلَب اتجاه السهم الأيمن بِما ألغى السهم الذي كان يصل الفاعل بالآخَر، بحيث اتخذ هذا الخطاب الصورة التالية:



يمكن قراءة هذا الخطاب كما يلي: «إن الذات التي لها شهوة أو شهوات تفرض جملة من الدوال السيادية على أساس أنها تُمثل الحقيقة، حتى تحمل الآخَر الذي تُنسب إليه، أصلاً، المعرفة على أن يعمل على إنتاج فائض متعة يقوّي شهوة أو شهوات هذه الذات».

بناء على هذه القراءة، يمكن أن نبدي، بصدد الخطاب الرأسمالي، مقارنةً بالخطاب السيادي الذي هو، في ذات الوقت، خطاب اللاشعور الذي يجعل من الذات ذاتاً مشطوبة ـ أي منقسمة أو مخصية ـ الملاحظات التالية:

1.3.5. رفع التباين بين المواقع؛ إن المواقع في الخطاب يحكمها التباين الموجود بين الدال والاستمتاع، بحيث تختلف الخطابات باختلاف

تعاملها مع هذا التباين الذي يتخذ فيها صورتين اثنتين: الاستحالة والعجز بين موقعين كما هو الأمر في الخطاب السيادي، إذ العلاقة بين دا$_1$ و دا$_2$ تصطبغ فيه بصبغة الاستحالة، بمعنى أنه يستحيل أن يكون السيد قادراً على حمل الآخَر على العمل[63]؛ ولو يتوجه إليه بقوله، فلا يملك أن يستعمله؛ كما أن العلاقة بين ذ و أ تصطبغ فيه بصبغة العجز، بمعنى أن المُنتَج الاستمتاعي لا يقدر على تغيير الحقيقة التي هي حقيقة الذات المشتهية، إذ لا صلة له بها؛ بينما، في الخطاب الرأسمالي، أضحت كل هذه المواقع موصولة بعضها ببعض وصلاً دائرياً لا متناهياً: ذ ←دا$_1$← دا$_2$ ← أ ←ذ ← دا$_1$ ← دا$_2$ ← أ... متخذاً شكل العدد ثمانية ∞ أُفقية؛ فلم يعد هناك تباين بين أي زوجين من هذه المواقع، لا استحالة ولا عجزاً؛ فكل واحد منها أصبح يتلقى سهماً بما في ذلك موقع الحقيقة الذي يوجد فيه الدال السيادي دا$_1$.

2.3.5. سلب المعرفة من الذات؛ ليست المعرفة التي يَرمز إليها دا$_2$ والتي تحتل موقع الآخَر في الخطابين: السيادي والرأسمالي واحدة فيهما؛ فإذا كانت المعرفة في الخطاب السيادي مِلكاً للذات، مُمثَّلةً في العبد، وتتصف بالصبغة العملية، فإنها، في الخطاب الرأسمالي، انتُزعت من الذات انتزاعاً، وصارت تُنسب إلى العِلْم، مستمدة سلطتها منه؛ فالعِلْم بات المرجع في كل شيء والمجيب عن كل شيء، حتى في المجالات التي تتأبىَّ على صرف قيم الذات، كرامة وحرية وسعادة؛ وهكذا، فبعد أن كانت الذات (أي العبد)، في الخطاب السيادي، تستمتع بمعرفتها العملية، فقد غدت المعرفةُ العلمية، في الخطاب الرأسمالي، تستتبع الذات، مستمتعة بها، كما تُعامِل الذات، في موقع الفاعل، معاملة الموضوع الاستمتاعي (الموضوع أ) الذي وضعُه وضعَ البقية، بل وضعَ النفاية،

(63) LACAN, l'envers de la psychanalyse: pp. 203-202.

قاطعة الصلة الاجتماعية التي تربط الذوات بعضَها ببعض(64)؛ فلم تَعُد سلطة الأمر والنهي، في الخطاب الرأسمالي، إلا للدوال السيادية الليبرالية دا$_1$ وحدها، مُحتلَّة موقع الحقيقة الموضوعية.

3.3.5. وصل فائض المتعة بالذات؛ إذا كان الخطاب السيادي يفصل بين فائض المتعة والذات فصلاً مطلقاً، على أساس أنه لا علاقة بين المُنتَج والحقيقة، فإن الخطاب الرأسمالي، على العكس من ذلك، يصل بينهما وصلاً مباشراً، على أساس أن الاستمتاع لم يَعُد ممنوعاً، وأن الذات يُمكنها أن تُحقّق توهُماتها ـ أو استيهاماتها ـ التي تنطوي على شهوات خفية؛ وخاصية هذا الوصل المباشر بين فائض المتعة والذات أنه ليس له نهاية يقف عندها، بموجب الدوران المتصل الذي يجمع بين عناصر هذا الخطاب؛ يترتب على هذا أن الذات، هاهنا، ما أن تتلقى فائض متعة، حتى تتهيأ لتلقّي ما هو أشد منه، لأن كل فائض متعة لا يزيد شهوتها إلا أُواراً كالذي لا يزيده الشرب إلا عطشاً، فلا يتراءى للاستهلاك أي أُفق يَحده؛ وهذا ما يصفه «لاكان» بـ«استغلال الشهوة»، إذ يقول:

«إن استغلال الشهوة هو أكبر اختراع للخطاب الرأسمالي [...]، يجب أن أقول: إن هذا أمر نجح نجاحاً كبيراً»(65)

4.3.5. سحب الذات من الدال؛ إذا كانت الذات، في الخطاب السيادي، خاضعة للدال السيادي دا$_1$، من جهة أنه يُمثّلها لدى الدوال الأخرى، فإنها صارت في الخطاب الرأسمالي، على العكس من ذلك، تسود على الدوال بنوعيها، إنتاجاً وتبادلاً، بل تتجه إلى أن تستبدل، ببعدها الرمزي، البعد الخيالي، إذ أن ارتباط دا$_1$ بـ دا$_2$ لم يعد ارتباطاً مباشراً،

---

(64) VALAS, dimensions de la jouissance: p. 134.

(65) انظر تدخّل «لاكان» في عَرْض لأحد أتباعه من العرب، وهو التحليلي المصري مصطفى صفوان بتاريخ 01/ 10/ 1972.

وإنما يتحكم فيه الارتباط بين فائض المتعة والذات الذي هو الصيغة التي يتخذها الاستيهام عند «لاكان»؛ وعليه، لم يَعُد الشطب الذي يدمغ الذات، مشيراً إلى صبغتها الدالية، يعبّر عن حقيقة الذات في هذا الخطاب؛ وحينها، لا عجب أن تتوهم هذه الذات أنها مالكة لتمام الاستقلال وكمال القدرة، نظراً لأن الخطاب الرأسمالي يؤثر سلطان التوهم الخيالي على سلطان التعقل الرمزي؛ وفي هذا، يقول «لاكان»:

«إن ما يُميّز خطاب الرأسمالية، هو هذا: استبعاد كل مجالات الرمزي ومعها [...] ما يترتب عليه [...] من رفض للخصاء؛ إن كل نظامِ خطابٍ ذي صلة بالرأسمالية يترك جانباً ما نسميه «أشياء الحب»»(66).

5.3.5. تبديل وضع فائض المتعة؛ فمعلوم أن الأصل في فائض المتعة أن يكون مردوداً إلى الموضوعات الاستمتاعية التي تتعلق بها الدوافع، ثدياً أو بِرازاً أو نظراً أو صوتاً، والتي تحيل إلى القضيب، علامةً على الخصاء؛ والخطاب السيادي يحفظ هذا الأصل، إذ يقبل فائضُ المتعة فيه الردّ إلى هذه الموضوعات الاستمتاعية الأصلية؛ أما الخطاب الرأسمالي، فلا يحفظ هذا الأصل، إذ لا يحمل فائض القيمة فيه علامة الخصاء، ولا يرتبط بموضوع الدافع، ولو أنه يحتفظ من الدافع بتكرار فشله في إشباع شهوته؛ يلزم من هذا أن الافتتان بموضوع الخطاب الرأسمالي أشد وأعنف من الافتتان بموضوع الدافع، لأن الموضوع الثاني يُشعر بالخصاء، في حين أن الموضوع الأول لا يُشعر به، والخصاء تخفيف للمتعة، بل تقييد لها، إذ يُخرجها إلى الشهوة المشروعة، فيلزم أن الخطاب الرأسمالي يتجه إلى رفع القيود عن الاستمتاع، افتتاناً به.

6.3.5. شرود الخطاب الرأسمالي؛ إذا كانت مواقع الخطاب السيادي ترتبط بعلاقات الاستحالة والعجز، نازلة منزلة الحدود التي تضبط

LACAN, "le savoir du psychanlyse", Je parle aux murs, Seuil, 2011: p. 96. (66)

الاستمتاع، فإن ذلك يجعل هذا الخطاب قائماً على أخلاقية مخصوصة؛ وهذه الأخلاقية، حتى ولو فرضنا أنها أخلاقية دُنيا، فإنها تُلزم السيد نفسه إلزام خطابه له؛ أما الخطاب الرأسمالي، فلا وجود فيه مطلقاً لعلاقات التعارض بين مواقعه، إذ يمكن أن نطوف ببنيته في كليتها أشواطاً متكررة وغير متناهية كما نطوف بحلَقة، إذ لا يعترضنا أدنى محال ولا يعترينا أدنى عجز؛ وبهذا، تضمحل، في هذا الخطاب الدوري، الحدود كلياً؛ والأصل في ذلك هو أن الذات تنازلت عن دورها الدالي الرمزي لفائدة الدوال السيادية التي تنهض بالمصالح «الليبرالية» دا$_1$ باعتبارها عين الحقيقة؛ ولا يخفى أنه لا أخلاق بغير حدود مرسومة، فيلزم أن الخطاب الرأسمالي خطاب شارد، علماً بأن الشرود هو الاسم الدال على الخروج من الأخلاق؛ وقد أفضى هذا الشرود إلى أن تتفحش آفات نفسانية سابقة مِثل «الشراهة» و«القَهَم» (أي فقد الشهوة إلى الطعام) وأن تتولد آفات جديدة شرٌّ منها مِثل «الانهيار» و«الإدمان»؛ ومتى شرَد الخطاب الذي هو أساس الصلة الاجتماعية، خرج عن مقتضى الخطابية؛ فإذا قُطِعت الصلات الاجتماعية التي تُشكِّل أخلاقية الخطاب كما حصل في الجهاز الرأسمالي، فلا فائدة من وراء إطلاق اسم «الخطاب» عليه إلا أن يكون ذلك تجوّزاً مقيَّداً أو انتحالاً محضاً.

والقول الجامع في هذا الفصل السادس هو أن «لاكان» بذل أقصى جهده في أن يتفرد بنظرية في الاستمتاع تورّثه مكانة المعلّم الثاني ولو أنه لم يبنها على صورة نسق، ولا حتى ثبت فيها على آراء بعينها؛ على أي حال، يبقى أنه بناها على أصلين: أحدهما تعريف للمتعة يفصلها عن الشهوة واللذة، ويصلها بالجسم والألم والتكرار؛ والثاني تمييز لأنواع شتى من المتعة، بدءاً بالمتعة المطلقة المفقودة، وانتهاء بالمتعة المقيدة التي لا يَنِي يُحرِّكها طلب المفقود.

وتوسّل في بناء نظريته الاستمتاعية بأدوات وتصوُّرات مخصوصة؛

وأخصُّ هذه الأدوات الإجرائية اثنتان، إحداهما هي «جدول صيغ التجنيس»، وقد أفادته في تحديد رمزي وغير تشريحي للهوية الجنسية، وأيضاً في بيان الفرق الاستمتاعي الذي لا يُطوى بين الرجل والمرأة؛ والأداة الأخرى هي «العقدة البورومية»، ومكّنته من تحليل أنواع متميزة من المتعة في علاقاتها بأبعاد النفس الثلاثة: «الخيالي» و«الرمزي» و«الواقعي»؛ وهذه الأنواع من المتعة أربعة، هي: «متعة القضيب»، وهي متعة محدودة تتحكم فيها دوال اللغة؛ و«متعة الآخَر»، وهي متعة لامتناهية تتعلق بالجسم وحده دون اللغة؛ و«متعة المعنى»، وهي متعة تتصل بتأويل المريض لعَرَضه؛ وأخيراً، «فائض المتعة»، وهي متعة محدودة لا تَشفي الغليل وتدعو إلى الإعادة.

أما التصورات الأساسية التي اعتمدها «لاكان» في هذا البناء النظري، فتتقدَّمها نظريته في الخطابات الأربعة؛ إذ حدّد الخطاب بكونه عبارة عن علاقة التعامل الاجتماعي بين المتكلمين، وميَّز فيه بين أربعة أنواع تدور كلها على فائض المتعة، وهي: «الخطاب السيادي» الذي يقيم العلاقة الاجتماعية بين السيد والعبد؛ و«الخطاب الهُراعي» (أو الهيستيري) الذي ينشئ العلاقة الاجتماعية بين السيد والذات؛ و«الخطاب الجامعي» الذي يقيم العلاقة الاجتماعية بين الأستاذ والتلميذ؛ و«الخطاب التحليلي» الذي ينشئ العلاقة الاجتماعية بين رجل التحليل والمريض المعالَج؛ ثم ما لبث «لاكان» أن أضاف خطاباً خامساً، وهو «الخطاب الرأسمالي»، ويقيم العلاقة الاجتماعية بين المقاول والمستهلك، متميزاً باستثمار فائض المتعة بما يجعل النفوس تلهث وراء شهواتها بلا نهاية.

الباب الثالث

نقد نظرية المتعة

مدخل الباب الثالث

لقد ظهر أن مجدد التحليل النفسي «جاك لاكان» لم يُشغله شيء مثلما شغله التنظير للاستمتاع، تعريفاً بمفاهيمه، وتحديداً لأبوابه، وضبطاً لمسائله ولو أنه لم يأت بهذا التنظير في صورة بناء متكامل دفعةً واحدة، ولا أخرجه مرتَّباً على دفعات متتالية، ولا سلك إليه دائماً طريقاً مباشراً، ولا اتَّبع فيه منحى استدلالياً، بل ظل يتلمس الطريق إليه على هواه، تارة متردداً، وتارة متقلباً، وتارة متناقضاً، لا يَمَلُّ من التوسل بالأدوات المختلفة التي تتزايد تعقيداً وتلويناً، عسى أن تُسعفه في الإحاطة بموضوعه، بعضُ هذه الأدوات مقتبَس من مجالات علمية أخرى كالمنطق والجبر والهندسة، وبعضها من اختراعه، مستفيداً من واسع معارفه.

لكن رغم هذا الشتات المزعج الذي طغى على عمل «لاكان» في باب المتعة، فإنه استطاع أن يقف على دقيق خصوصيتها، ويُبيِّن واسع تنوّعها، ويستكشف بالغ آثارها، لا في الأفراد وهم يتعاهدون نفسياتهم الخاصة، وإنما في مختلف العلاقات الاجتماعية التي تربط بعضهم ببعض، جاعلاً منها مدار التعامل الرأسمالي الذي أضحى يهيمن على العالم، توظيفاً لها وتوهيماً وتدميراً بها، حتى كأن الإنسان خُلِق للاستمتاع وكُتِب عليه الهلاك به.

بعد أن فرغنا من عرض نظرية «لاكان» في المتعة، على ما يشوبها من نقص في التنسيق، جاء أوان إيراد اعتراضاتنا عليها انطلاقاً من منظورنا

الائتماني الذي يجمع بين الإيمان والأمانة؛ ويقتضي هذا المنظور أن نبيّن مكامن الشرود ـ أي الخروج من الأخلاق ـ في هذه النظرية؛ والعلامة الأساسية لوجود هذا الشرود هي قلب القيم المتعارف عليها أو «قيم المعروف»، بل تقرير القيم المضادة أو ما يمكن أن نسميه بـ«قيم المنكَر»؛ فكما أن «المعروف» عبارة عن القيم الأصلية التي تعارفت المجتمعات الإنسانية على صلاحها ما بقيت على فطرتها الأولى، فكذلك «المنكر» عبارة عن القيم الأصلية التي تعارفت المجتمعات الإنسانية على فسادها ما بقيت على فطرتها الأولى.

وقد أتى «لاكان» بصور مختلفة لقلب قيم المعروف إلى قيم المنكر، صورٍ بها من الشذوذ بقدر ما فيها من التنوع؛ وقد سلك فيها طريقين: إما أنه بنى عليها باعتبارها مسلمات أو افتراضات تؤسّس مذهبه الاستمتاعي، وإما اشتقها باعتبارها نتائج أو لوازم لدعاوى ومسائل تقرّر عنده صدقها؛ وهذا ما سوف نتناوله بالتفصيل، بإذن الله، في الباب الثالث من خلال مسائل نقدية ثلاث نعالجها، على التوالي، في فصول هذا الباب: أولاها «تداخل الشهوة والمتعة»، إذ لم يُفد توسُّع كلام «لاكان» فيهما في حفظ سابق الفروق التي أقامها بينهما؛ والثانية، «الغلوّ في تصوّر متعة المرأة»، إذ طابق بينها وبين المتعة الروحية، بل جاوز كل حد، فجعل للإله متعة لها صلة بمتعة المرأة؛ والثالثة، «تبعية الاستمتاع للملكية»، إذ اعتبر «لاكان» المتعة في أصل النشاط الإنساني كما فعل «فرويد» بالغُلمة، فأنزلها منزلة العلة الأولى لكل التصرفات الإنسانية، بدءاً بالطفل، وهو يلتقم ثدي أمه، وانتهاء بالكهل، وهو يتلذذ بالاستغناء باسمه عن اسم أبيه.

الفصل السابع

التداخل بين الشهوة والمتعة

لقد ميّز «لاكان» بين أنواع مختلفة من المُتع؛ وأول نوع فصّل فيه القول هو ما دعاه بـ«متعة الشيء»، وذلك في كتابه: **أخلاقيات التحليل النفسي**؛ ثم انطلق يحصي أنواعها الواحد تلو الآخر على مدى عشرين عاماً، متقلباً في تحديد أعدادها وتعيين أسمائها وتمييز أوصافها بغير تردد ولا توقُّف؛ فبالإضافة إلى «متعة الشيء»، هناك «متعة الكينونة» و«متعة الحياة» و«متعة الجنس» و«متعة الجسم» و«متعة صورة الجسم» و«متعة القضيب» و«متعة الآخَر» و«المتعة الأخرى» و«فائض المتعة» و«متعة العَرَض»، و«متعة المعنى» و«متعة الكلام» و«متعة اللِّسام» (أي متعة لسان الأم)، بل قد تُحمل الواحدة من هذه المُتَع على مدلولات متعددة كأن يراد بـ«متعة الجسم» المتعة التي محلها الجسم، أو يراد به استمتاع الذات بجسمها، أو استمتاع الجسم بنفسه؛ وقد تندرج تحت نفس المتعة أنواع دنيا كما يندرج في «متعة الآخر» الاستمتاعان: «الاستمتاع بجسم الآخر» و«الاستماع الذي يخص الآخر»؛ وانتهى «لاكان» باختزالها في أربع مُتع أساسية هي: «متعة القضيب» و«متعة الآخر» و«متعة المعنى» و«فائض المتعة»، وبقي، إلى آخر أيامه، يتكلم في خصائصها والعلاقات فيما بينها، متوسِّلاً بأدوات الهندسة الطوبولوجية؛ وقد ردّها بعض أتباعه إلى قسمين كبيرين: «متعة القضيب» و«متعة الآخر»[1].

---

(1) JADIN et RITTER, jouissance au fil de l'enseignement de Lacan: p. 8.

1. ردُّ مختلف المتع إلى متعة الجماد

يبدو أن الأصل في وجود هذه الأنواع المختلفة من المتع، مختزلة كانت أو غير مختزلة، هو طلب الاستمتاع الأول الذي تَحقَّق به الكائن البشري، ولَمّا يَحتك بَعدُ باللغة الواردة عليه من الآخَر، صغيراً كان أو كبيراً؛ فكأن هذا الكائن، بعد احتكاكه باللغة، ما برح يبتغي الظفر، في المتع الأخرى، بهذا الاستمتاع الأول المفقود، لكنه لم يكن يجد إليه سبيلا، اللهم إلا ما كان من فُتاتٍ يتخذ، بحسب «لاكان»، شكل ما دعاه بـ«فائض المتعة»؛ فلنورد الآن بعض الاعتراضات على المتعة كما يتصورها «لاكان»، بدءاً بالقول بالاستمتاع الأول.

على فرض وجود هذا الاستمتاع الأول، فإن محلّه لا يمكن أن يكون الجسم، وإنما هو الجسد[2]؛ فهناك فرق بين «الجسم» و«الجسد»، ذلك أن الجسم هو الهيئة المادية للكائن البشري وقد فعلَت فيه اللغة فعلها، وأضفى عليه مكوِّنُها الرمزي صبغته؛ أما الجسد، فهو الهيئة المادية لهذا الكائن قبل أن تنال منه اللغة ويلبس صبغتها الرمزية، إذ أن الفعل اللغوي أو اللباس الرمزي ينقل هذه الهيئة من الجسدية إلى الجسمية؛ وقد تُصُوِّر الاستمتاع الأول بأنه عبارة عن امتزاج جسد الطفل بجسد أمه ـ وحتى بجسد العالم ـ إذ لا لفظ يفصل بين الجسدين، ولا رمز يرقى بهما، حتى كأنه ما ثَمّة إلا جسد واحد، خالصةٌ ماديته، دائرية كُتلته.

وقد يقال بأن الجسدية خاصة بالطفل، أما الأم فلهيئتها المادية رتبة الجسمية؛ فالجواب هو أن الأم المستمتَع بها هي الأم الأولى المفقودة فقداً مطلقاً، والجسد، من حيث هو كذلك، صار في حكم المفقود الذي لا يعود؛ هذا، بالإضافة إلى أن الامتزاج السابق على الكلام لا بد أن يكون أشبه بالاتحاد منه بالازدواج، ولا اتحاد إلا بين شيئين من مادة واحدة وصورة واحدة.

---

(2) مقابله الفرنسي: La chair.

ولما كان الجسد لا دالّ يدمغه كما يدمغ الجسم، فلم تبق إلا الحياة دليلاً غير مباشر عليه، وبالتالي دليلاً على تَعلّق الاستمتاع به؛ وحينئذ، لا نستغرب أن يبحث «لاكان» في استمتاع أدنى المتعضّيات مثل «المحار»، بله أبسطها مثل «الأمِيبة»، فيقرر أنها تستمتع هي الأخرى، مستدلاً باختلاجها الذي يُرى بالمجهر، إذ الاختلاج علامة الحياة[3]؛ بل يغلو في تقريره، فيذهب إلى أن «البكتيريا» تستمتع هي كذلك، ما دام هناك «فيروس» مخصوص يقوم بإتلافها[4].

ولم ينشغل «لاكان» بالاستمتاع لدى الحيوانات الدنيا فحسب، بل تعدّى ذلك إلى النظر في استمتاع الكائنات النباتية، فرجع إلى «سِفْر التكوين» من التوراة متأولاً، بتهكّم، قصة الشيطان وآدم وحواء والتفاحة، ولم تستوقفه في هذه القصة إلا الشجرة التي وقع النهي عن الاقتراب منها، مُبدياً استغرابه من كون لا أحد عاد يذكر هذه الشجرة، ومتسائلاً هل تستمتع، هي الأخرى، فيجيب قائلاً:

«يستحيل أن نعرف ما إذا كانت الشجرة تستمتع، ولو أننا نعرف يقيناً أن الشجرة هي الحياة»[5].

والواقع أن «لاكان» سبق وأن استدل بالحياة على وجود الاستمتاع؛ فلئن تعذَّر، كما يقول، أن نعرف متعة الشجرة بصورة مباشرة، فإنه يجوز أن نستنبط وجود هذه المتعة من وجود الحياة، فيلزم أن النبات يستمع استمتاع الحيوان ولو أن «لاكان» بدا وكأنه لا يريد تأكيد ذلك.

غير أن تعقُّب «لاكان» للاستماع في مختلف مراتب الهيئات الحية يُشعر بأن هذا الاستمتاع يوجد على صورة واحدة في جميعها، وإلا فلا

---

(3) انظر: LACAN, Les non-dupes errent, 23 Avril 1974.

(4) انظر: LACAN, Les non-dupes errent, 13 Novembre 1973.

(5) انظر: LACAN, Les non-dupes errent, 23 Avril 1974.

أقل من أن هناك قدراً مشتركاً بينها؛ فما دامت هذه الهيئات كلها عبارة عن أجساد عجماء غيرِ ناطقة، سواء كان جسدَ إنسانٍ أو جسدَ حيوانٍ أو جسدَ شجرةٍ، فإنها تشترك، بوجه أو بآخر، في نفس الاستمتاع؛ ومتى سلمنا بوجود هذا القدر المشترك، لزم أن يكون الاستمتاع الأول الذي يطلبه الكائن البشري من جنس الاستمتاع الذي يُنسب إلى الجرثومة؛ وغني عن البيان أن استمتاع الجرثومة يبلغ درجة عليا في المادية، لنزولها أدنى مراتب الكائنات الحية؛ ولما كان الاستمتاع الأول من جنس هذا الاستمتاع الجرثومي، وجب أن ينزل، هو الآخر، هذه الرتبة العليا في المادية، حتى ولو كان الإنسان ينزل أعلى مراتب الأحياء.

ثم، من جهة ثانية، يَدّعي «لاكان» بأن الاستمتاع يقترن بدافع الموت، بدليل وجود «القهر التكراري»؛ فقد تقدَّم أن العصابي يُقهَر على تكرير بعض التصرفات التي تُظهر تألُّماً، وتُبطن تَمتُّعاً، وأن بقاء العصابي على استمتاعه اللاشعوري بأعراضه يسوقه إلى الموت؛ أما «فرويد» من قبله فقد ادعى مثل ادعائه، وزاد عليه بأن زعم أن كل دوافع النفس مردودة إلى دافع الموت؛ على أي حال يتخذ الموت، عندهما، صورة العودة إلى الحالة غير العضوية التي كان عليها الكائن من قبل أن يخرج إلى الوجود، أي صورة العودة إلى وضع الجماد الذي خرج منه.

بناء على هذا، إذا كانت الذات المقهورة على تكرار عَرَضها المميت أو المدفوعة دفعاً إلى حتفها، تجد متعتَها الخفية في هذا القهر أو هذا الدفع، فهذا يعني أنها تتشوَّف وتَحِنّ إلى وضعها السابق، جماداً خالصاً، كأنما هذا الوضع هو أقصى الاستمتاع الذي يمكن أن تدركه، بل كأنما هو عين الاستمتاع المفقود؛ إذ لولا أنه كذلك، لما شدَّ الشوقُ بقوة لا شعورَها إليه(6)؛ ورب قائل يقول: «إن المتعة تقوم في ذوق الموت، وليس

(6) كان «فرويد» يعتبر متعة «الإنزال» بمنزلة «الموت الأصغر».

في أثر الموت»؛ والجواب هو أن الذي يذوق الموت، مستمتعاً به كما يزعم التحليلي، لا بد أن يتحرّق شوقاً إلى ما بعده، وهو يعلم، بموجب خلوه من الإيمان، أن ما بعده ليس إلا الجثة الهامدة كما تَهمُد حركته بعد إنزاله، إذ الإنزال، كما يقول «فرويد»، هو «الموت الأصغر»، والجثة الهامدة إنما هي أخت الجماد.

وهكذا، يكون الاستمتاع بطريق الصيرورة إلى حال الجماد كالاستمتاع بطريق البقاء على قيد الحياة، أي استمتاعاً من جنسه، سواء كان استمتاعاً جرثوميا أو استمتاعاً إنسانياً كما هو الاستمتاع الأول؛ ولا خلاف في أن استمتاع الجماد يبلغ النهاية في المادية، لنزوله أدنى مراتب الكائنات؛ ولما ظهر أن الاستمتاع الأول يرجع، في نهاية المطاف، إلى استمتاع الجماد، وجب أن يبلغ، هو أيضاً، الغاية في المادية، على الرغم من أن الإنسان ينتمي إلى أعلى طبقات الأحياء.

وعلى الجملة، فإن الاستمتاع الأول الذي لم تَحُدَّه شِرْعة، بل لم تصحبه علامة، ولا إشارة، مردود لا إلى استمتاع الكائن الحي، مُمثَّلاً في الجرثومة، وإنما إلى استمتاع الكائن الميت، مُمثَّلاً في الجماد؛ وبهذا، يتخذ الاستمتاع الأول أفحش الصور المادية.

2. نقد المطابقة بين الشرعة واللغة

معلوم أن «لاكان» فرّق بين الاستمتاع والاشتهاء، معتبراً الاشتهاء خاضعاً للشِّرعة التي يمثلها اسم الأب، في حين أن الاستمتاع لا يخضع لها؛ والكائن الإنساني لا يستحق أن يرقى إلى رتبة الذات، حتى يخرج من الاستمتاع إلى الاشتهاء؛ لهذا، اتخذ «لاكان» من حفظ الشهوة الموضوع الذي يُميّز أخلاقيات التحليل النفسي، وألح أشد الإلحاح على التمسك بالشهوة وعدم التنازل عنها، حتى إنه عَدَّ من يتنازل عنها خائناً لنفسه؛ ولئن بدا مبدأ التفريق بين المتعة والشهوة قادراً على بناء الذات بمفهوم

«لاكان»، فإن واقع التفريق بينهما ليس من السهولة بمكان، ولا يتأتى لأي كان؛ فليس بدعاً أن يقال: «للشهوة متعتُها» أو يُتحدّث عن «متعة الشهوة»؛ فلنذكر الآن بعض الملاحظات التي تبرر عُسر هذا التفريق بين المتعة والشهوة.

لقد رتَّب «لاكان» التفريق بين «المتعة» و«الشهوة» على وجود «اللغة»؛ يتعين علينا، قبل الشروع في ذكر ملاحظاتنا على هذه التفرقة، أن نَرُدَّ على المطابقة التي أقامها «لاكان» بين اللغة والشّرعة من جهة أثرهما في الشهوة.

يبدو لأول وهلة أن المطابقة بين اللغة والشِّرعة تُغري بظاهر مناسبتها؛ فكما أننا نُعرّف الإنسان باللغة، فنقول: «الإنسان هو الحي الناطق»، فكذلك يُمكن تعريف الإنسان بالشِّرعة، فنقول: «الإنسان هو الحي الشارع»؛ ولئن كان «لاكان» قد بنى على هذه المطابقة كامل تحليلياته النفسية، فإنها لا تعدو كونها مجرد مسلَّمة أشبه بمسلمته المطلقة، وقد دعته إليها إرادة الاستفادة من اللسانيات البنيوية، وإرادة الاستقلال عن «البيولوجيا» «الفرويدية»؛ ونورد اعتراضنا عليها من الوجوه الثلاثة الآتية:

1.2. تقدم اللغة على الشرعة

إن وجود اللغة متقدِّم على وجود الشِّرعة تقدُّم الشرط على المشروط؛ فمن جهة، إن استقبال الشرعة يوجب سابق المعرفة باللغة؛ فلكي يتلقى الإنسان الشِّرعة، ويفهم مقاصدها، ويعمل على مقتضاها، فلا بد أن يكون قد تعلَّم اللغة، وضبط طرق الخطاب بها، وعرف أساليب بيانها؛ ومن ثَمَّ، يجوز أن يكون قد مضى على الإنسان حين من الدهر قد يطول أو يقصر، مارس فيه مطلق الكلام، غير مقيَّد بشرعة مخصوصة؛ ومن جهة ثانية، إن المقتضى الوجودي للغة ليس هو المقتضى الوجودي للشِّرعة، ذلك أن الإنسان يتكلم بطبعه، في حين أنه لا يُشرِّع بطبعه، أي

أن اللغة طبْعية، بينما الشّرعة وضعية؛ والطبع سابق على الوضع.

ولا ينفع أن يقال: «إن الأصل في الشّرعة هو الأمْر، وقد أُمِر بوجود اللغة كما أُمر بمضمون الشّرعة، فتستويان في الأمر»؛ لأنا نقول: إن الأمرين مختلفان، فالأمر باللغة هو أمر بالتكوين، في حين أن الأمر بالشرعة هو أمر بالتكليف، والتكوين سابق على التكليف؛ وفي المقابل، لا يفيد أن يقال: «إن الأصل في اللغة هو الفطرة (بمعنى «الطبع» هنا)، وقد فُطِر الإنسان على الشّرعة كما فُطِر على اللغة»؛ لأنا نقول: إن الفطرتين مختلفتان؛ فالفطرة على اللغة هي فطرة عضوية أو حسية، في حين أن الفطرة على الشّرعة هي فطرة غير عضوية أو هي فطرة معنوية، والحس الجلي متقدم على معناه الخفي.

2.2. تأثير اللغة غير تأثير الشرعة

إن اللغة لا تؤثر في الذات تأثير الشّرعة؛ فمن جهة، **إن الأصل في اللغة التعليم، بينما الأصل في الشّرعة التقويم؛ والتقويم أبلغ تأثيراً من التعليم**؛ وتوضيح ذلك أن المراد باللغة هو أن يتعلم الإنسان «الأسماء كلها»، دالاً بمعانيها على مسمياتها؛ والظاهر أن هذا التعليم، بما هو كذلك، لا تتعدى آثاره مستويين من مستويات النشاط الإنساني، وهما: «المعرفة» و«الخطاب»؛ بينما المراد بالشّرعة هو حفظ الذات، إما دفعاً للمضرة أو جلباً للمنفعة؛ والراجح أن هذا الحفظ، من حيث هو كذلك، تنفذ آثاره في مستويين نشاطيين آخَرين، وهما: «السلوك» و«الوجدان»؛ وليس الأثر في المعرفة، على عاجل فوائده، كالأثر في السلوك، على آجل نتائجه، ولا الأثرُ في الخطاب، على ظاهر مجاريه، كالأثر في الوجدان، على باطن مكامنه؛ ذلك أن الأثر في السلوك يوجب وجود المعرفة، ولا ينعكس ذلك، فليس، مع كل معرفة، سلوك؛ كما أن الأثر في الوجدان يوجب وجود الخطاب، ولا ينعكس ذلك، فليس، مع كل خطاب، وجدان.

ومن جهة ثانية، **إن الأصل في اللغة التغيُّر والاختلاف، بينما الأصل**

في الشّرعة الثبات والاتفاق؛ والثبات أقوى نفوذاً من التغيُّر، والاتفاق أقوى نفوذاً من الاختلاف؛ وبيان ذلك أن اللغة لا تدوم على حال واحدة، بل تترادف عليها أحوال كثيرة، بدءاً بنشوئها وانتهاءً بزوالها، في حين أن الشّرعة تبقى على حالها، على الأقل، في أحكامها الأساسية التي تُعدُّ بمثابة ثوابت للتعامل، حتى ولو تغيّر لسانُ من تلقَّوها، فلا تتبدل الشرعة بتبدل اللغة؛ كما أن اللغات تختلف باختلاف الأقوام، بينما لا تختلف الشِّرَع باختلافهم، فقد يتفق أقوام مختلفو الألسن على شرعة واحدة، إن كلاً أو جزءاً؛ وحسبك شاهداً على ذلك، سعيُ الإناسيين إلى تحديد مجموعة من قوانين التبادل تشترك في العمل بها جماعات وشعوب مختلفة، وتتقدمها قوانين تنظيم علاقات الزواج كقانون منع زنا المحارم، هذا القانون الذي تلقّفه التحليليون، فأداروا عليه كل حياة الإنسان، طفلاً وكهلاً، وشيّدوا عليه كامل علمهم بجهازه النفسي، خصائص ومسائل، بنيات وآليات.

رب معترض يقول: «لا أسلِّم أن اتحاد الشرعة يوجد مع اختلاف الألسن، لم لا يجوز أن يوجد اتحاد اللسان مع اختلاف الشرعة!؟»؛ والجواب أن اتحاد الشّرعة يترجَّح على اتحاد اللغة بما لا مزيد عليه، بدليل أن عدد الشِّرَع التي أخذت بها الإنسانية أقل بكثير من عدد الألسن التي تداولتها، وما ذاك إلا لأن التغيير الذي قد يلحق بعض أحكامها وحدودها ليس من جنس التغيير الذي يلحق مباني اللغة ومعانيها؛ وحتى لو فرضنا جدلاً عدم رجحان اتحاد الشرعة على اتحاد اللغة، فلا يمكن أن ننكر أن وجود اللغة سابق على وجود الشرعة؛ وفي هذا السبق إشعار بأن الاختلاف تطرَّق إلى اللغة قبل أن يتطرَّق إلى الشرعة؛ وحينئذ، يتحقق اتحاد الشِّرَع مع اختلاف اللسان.

3.2. ضبط اللغة غير ضبط الشرعة

لا تضبط اللغة مجال شهوات الذات ضبط الشِّرعة له؛ فمن جهة،

الهدف من اللغة هو ضبط القول، نطقاً وإعراباً، بينما الهدف من الشِّرعة هو ضبط الفعل، قصداً وإيقاعاً؛ ولا يخفى أن ضبط الفعل مقدَّم على ضبط القول؛ فلو ازدحم الضربان من الضبط في محل واحد، وضاق عن استيفائهما معاً، قضت بديهة العقل بتقديم ضبط الفعل؛ وذلك لأن الفعل، متى نَجز، إن كان خيراً، تعذّر أن نُعيد عيْنَه، وإن كان شراً، تعذر أن نمحو أثره؛ بينما القول، متى نُطق به، إن كان صواباً، لم يتعذر أن نعيد عيْنَه، وإن كان لحناً، لم يتعذر أن نمحو أثره، إلا إذا نقلنا القول عن رتبته واعتبرناه، هو الآخَر، فعلاً، فإذ ذاك، تجري عليه أحكامه، نفعاً أو ضرراً، حسناً أو قبحاً.

ومن جهة ثانية، أن الشهوات ذات طبيعة وجدانية صريحة؛ والوجدان محل الأفعال الداخلية كما أن السلوك محل الأفعال الخارجية، فتكون الشهوات عبارة عن أفعال داخلية؛ والشِّرعة إنما جاءت لتتعلق بالأفعال أو بما دخل في حكمها لاعتبار من الاعتبارات، حتى ولو كان انفعالات بيِّنة أو أقوالاً مُبيِّنة؛ ولا أقدر من الشِّرعة على كسر أفعال الاشتهاء، على تقلّبها وتستُّرها وتغلغلها في أغوار النفس، بينما اللغة قد تبقى متعلقة بالأقوال، صوراً وتراكيب، ولا تتعداها إلى الوجدان، مكتفية بمطلق البيان، على الرغم من أن الوجدان مَلكة تصدر عنها الأقوال صدورها عن ملكة العقل.

ومن جهة ثالثة، أن اللغة، على عكس الشِّرعة، قد تكون هي نفسها موضع شهوات؛ فكما أن الإنسان يشتهي المحسوسات، فكذلك يشتهي المعقولات؛ والكلام أحد هذه المعقولات، فيُشتهى كما تُشتهى، بل يُستمتع به، كما يقول «لاكان»، كما يُستمتع بها؛ ومتى أضحى الكلام شهوة كشهوة الطعام، فلا قدرة له على ضبط نفسه، فالشهوة لا تضبط الشهوة، وإنما تزيدها اشتداداً واهتياجاً؛ وإذا كان هذا حال الكلام مع شهوته، فما الظن بحاله مع سواها من الشهوات! والواقع أنه ليس من ضابط لشهوة الكلام إلا الشِّرعة، إذ تكسِيرها كما تكسِير شهوة الطعام.

3. نقد المباينة بين الشهوة والمتعة

بناء على ما ذكرناه من الاعتراضات على المطابقة بين اللغة والشرعة، يتبيّن أننا حتى لو سلَّمنا جدلاً بوجود مباينة ما بين المتعة والشهوة، فلا يمكن أن يكون الأصل فيها هو اللغة، وإنما هو الشِّرعة؛ والواقع أننا لا نسلّم بوجود هذه المباينة بين المتعة والشهوة؛ ووجوه اعتراضنا عليها هي كالتالي:

1.3. الفرق الترتيبي بين الشهوة والمتعة

إن الفرق بين الشهوة والمتعة كالفرق بين الشيء ومقدمته، فلا يُعتبر إلا من جهة الترتيب؛ يستفاد من المتعة أنها اللذة التي تعقُب قضاء الشهوة؛ فلا متعة بغير شهوة؛ وعلى قدر هذه الشهوة ورتبتها، يكون قدر المتعة ورتبتها؛ فإذا اشتدت الشهوة، اشتدت المتعة، وإذا خفَّت، خفَّت؛ كما أن الشهوة إذا علت، علت المتعة، وإذا استفَلت استفلت، وتعلو الشهوة بعلو المشتهَى وتستفِلُ باستفاله؛ ولولا مراعاة الترتيب بينهما، لانتفى الفرق؛ فقد تلتذ الذات بالشهوة التذاذها بالمتعة، أي يكون شعورها بالشهوة شعوراً استمتاعياً؛ فإذا كانت المتعة، بحسب «فرويد» و«لاكان»، يشوبها بعض الألم، فإن الشهوة ليست دونها إيلاماً؛ فهي عبارة عن تَحرُّق الذات للمشتهَى، تحرّقٍ لا يخمد، حتى تنال مشتهاها، ولا تَحرّق بغير ألم؛ ولولا الألم، ما طلبت الذات خمود شهواتها.

2.3. عدم القدرة على تمييز الشهوة من المتعة

ليست الذات قادرة على أن تُميّز شهوتها من متعتها؛ حتى لو فرضنا أن الذات تلقت الشّرعة من الأب، فلا يقين في أن وجدانها يقدر على التفريق بين حال الاشتهاء وحال الاستمتاع، ناهيك عن أن يَخرج، بالكلية، من حال الاستمتاع إلى حال الاشتهاء؛ ذلك أن الشهوة على نوعين اثنين: «شهوة شعورية» و«شهوة غير شعورية»؛ وإذا جاز أن الذات تتحكم في

شهوتها الشعورية، باذلة جهدها في الفصل بينها وبين ما قد يلابسها من المتعة، فمن أين لها أن تتحكم في شهوتها اللاشعورية، فاصلة لها عن المتعة، علماً بأن المتعة، على حدّ وصف التحليليين، تُفضي إلى الموت لِما تنطوي عليه من تعدٍّ لحدود أو لِما يُحرّكها من دوافع؟

لقد جعل التحليل النفسي مهمته الأولى أن يتولى إعانة الذات المعلولة على الوعي بشهوتها الخفية؛ وقد تقرَّر لدى مؤسسيه أن أعراض هذه الشهوة تستصحب المتعة؛ وإذا كان المعلم الأول «فرويد» قد جعل من العَرَض متعة جنسية ناتجة عن تعثُّر اعترى الخروج من مركب «أوديبوس»، فإن «لاكان» يرتقي بالعرَض الاستمتاعي إلى رتبة تمثيل الذات، إذ تتخذه عِوَضاً لها عن القصور الذي أظهره الأب في النهوض بمسؤوليته، بل عِوضاً عن فقدها لاسم الأب؛ وهكذا، يبدو أن الشهوة غير المشعور بها أبلغ في تحديد نفسية الذات من الشهوة الشعورية، فيلزم أن المتعة لا تنفك عن باطن الذات، حتى ولو كانت الذات واعية ببعض شهواتها.

3.3. الاختلاف في توصيف المتعة

تختلف الذوات في أمر المتعة، تعييناً وتقديراً؛ لقد جعل التحليليون من زنا المحارم الأصل في الاضطرابات النفسية؛ فمتى نفذنا إلى أغوار الاضطراب النفسي، تبيّن أنه نزاع جنسي محارمي؛ وجعلوا على رأس هذا الزنا اشتهاء الأم، أي إرادة الاستمتاع بها؛ غير أنهم لم يُحدّدوا مداه أو نطاقه، ولم يَحصُروا أنواع الاشتهاء التي تدخل فيه، وغلب على أمثلتهم أن تدور على علاقات الاشتهاء التالية: «العلاقة بين الأم وابنها» و«العلاقة بين الأب وابنته» و«العلاقة بين الأخ وأخته»؛ والواقع أن نطاق زنا المحارم يختلف باختلاف الشَّرع أو اختلاف أطوار الشِّرعة الواحدة: فقد تَعُدُّ شرعةٌ ما داخلاً في زنا المحارم ما لا تعدُّه شرعة أخرى كذلك؛ وحسبك ما نزل

به القرآن الكريم، بياناً حاصراً لنطاق هذا الزنا، بل بياناً جامعاً لمراتب هذا الزنا؛ ينتج من هذا أن الذوات، ولو بمعونة التحليليين، تختلف في تحديد كوامن استمتاعها باختلاف الشِّرع التي تأخذ بها، بل إنها تختلف في تحديد مقادير هذا الاستمتاع بحسب هذه الشِّرَع؛ وهكذا، الاستمتاع المحارمي من رتبة دنيا في شرعة مخصوصة قد لا يكون استمتاعاً في شرعة أخرى سابقة، وإنما اشتهاء مباحاً، والعكس أيضاً صحيح.

ولا يُحتج لهذا، فيقال: «إن النزاعات النفسية تختلف باختلاف الذوات، فتختلف مُتعها»؛ لأنا نقول: إن الاختلاف النفسي على نوعين: اختلاف عرَضي يحصل ضمن شرعة واحدة، واختلاف جوهري يقع بين شِرَع عدّة؛ والاعتراض المذكور لا يتعلّق إلا بالاختلاف العَرَضي، بينما المقصود، ها هنا، هو الاختلاف الجوهري؛ والحال أن ما يترتب على هذا الاختلاف يتعدى القول بأن هناك تبايناً للنزاعات النفسية إلى القول بتباين النفسيات عينها، إذ كل شرعة تورّث نفسية بوصفها وعلى قدْرها؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن نعتبر أن ما توصّل إليه التحليل النفسي من مسائل ونتائج في مجال الشهوات والمُتع لا يتعلق إلا بنفسية مخصوصة ورَّثتها شِرعة مخصوصة؛ وحينئذ، لا يصح أن نُسقط أو نطبّق هذه المسائل الجنسية على نفسية ورّثتها شرعة أخرى أضيق أو أوسع نطاقاً من الشِّرعة التي تفرعت هذه النتائج النفسية على مخالفتها.

4.3 خضوع المتع للشرعة

إن مِن الـمُتع ما يخضع للشرعة خضوع الشهوة لها؛ متى سلَّمنا بأن اللغة تقوم مقام الشرعة عند «لاكان»، لزم أن تكون المُتَع التي اعتبرها «لاكان» منفعلة باللغة من جنس الشهوات التي أرجع أصلها إلى هذا الانفعال؛ ولنضرب مثالاً على ذلك بالمتعة التي اعتبرها أقوى المُتع امتِزاجاً باللغة، حتى دعاها بـ«المتعة السيميائية»، ألا وهي متعة القضيب! إذ يرى

«لاكان» أن القضيب دال أساسي من دوال اللغة، بل يرقى به إلى رتبة الدال الأصلي الذي تتفرَّع عليه الدلالة نفسها، حتى إنه يجوز القول: «لولا القضيب، لما كانت اللغة»، إذ تصير اللغة تابعة للقضيب، بحكم تبعية دلالتها له؛ هذا، على عكس ما تقرر عنده من أنه «لولا اللغة ما كانت الشهوة»، مع أن «القضيب» والمشتهَى، لديه، مفهومان مترادفان؛ إذ جعل من الدال القضيبي رمزاً للشهوة (أي رمزاً للفقد أو للخصاء)، سواء كانت شهوة الذكر أو شهوة الأنثى، لأنه ـ حسب زعْمِه وزعْم «فرويد» من قبله ـ لا وجود في اللاشعور لنظير القضيب عند المرأة، فلا تتصوَّر سواه محدِّداً لشهوتها؛ وهكذا، تصبح العلاقات بين أفراد الأسرة، أباً وأماً وولداً، يحكمها القضيب على وجوه عدة:

منها «المثلث الأوديبوسي»، وهو يتكون من العناصر: «الأم» و«القضيب» و«الطفل»؛ ذلك أن الطفل يَجِدُّ في أن يكون القضيبَ الذي يجيب عن شهوات أمه، سعياً إلى الاستئثار بعنايتها، حتى إذا تبيَّن، من خلال ذهابها وإيابها، أن شهوتها في غيره، انصرف عنها قسراً.

ومنها أيضا العلاقة الجنسية بين الأب والأم، وهي صورة من صور العلاقة الجنسية بين الذكر والأنثى، وتدور، أصلاً، على التصرفات التالية: أولها أن يكون أحدُهما القضيب أو لا يكونه ـ أو قل أن يتصف به أو لا يتصف ـ وأن يَملكه الآخَرُ أو لا يملكه؛ والثاني أن الذي يملك القضيب يعطيه؛ والثالث أن الذي يتلقى القضيب لا يملكه؛ وعليه، فإن المرأة هي القضيب، لأنها لا تمتلكه، فتتلقاه، في حين أن الرجل، لأنه ليس القضيبَ، فهو يملكه، فيتعين أن يعطيه.

ومنها كذلك انتفاء العلاقة الجنسية الذي يزعمه «لاكان»؛ ليس المراد بـ«انتفاء العلاقة الجنسية بين الرجل والمرأة» عدم حصول الفعل الجنسي بين الطرفين، وإنما المراد هو وجود تفاوت بينهما في إتيان هذا الفعل، فلا يكمِّل أحدهما فيه الآخر، ولا، بالأحرى، يتحد به اتحاداً كما في حالة

الاتحاد المزعوم بين الطفل وأمّه والسابق على اللغة؛ وبيان ذلك أن العلاقة الجنسية بين الذكر والأنثى لدى الإنسان، على خلافها عند الحيوان، لا تَحصُل بالاتصال المباشر لأحد الشريكين بالآخر، وإنما بتوسُّط العلاقة التي تَربطه بالدالة القضيبية، فيُغطّي تعاملُه مع القضيب على تعامله مع الآخَر بما هو ذاتٌ مِثلُه؛ وهكذا، يكون القضيب مانعاً لحصول العلاقة الجنسية بين الذاتين بالمعنى الدقيق للجنس؛ أو قل، بإيجاز، إن القضيب عبارة عن حجاب مضروب بين الجنسين.

5.3. فائض المتعة والتداخل بين الشهوة والمتعة

نذكر، بالإضافة إلى متعة القضيب، مثالاً آخر يوضّح بما لا مزيد عليه التداخل بين المتعة والشهوة عند «لاكان» على شديد حرصه على التفريق بينهما، وهذا المثال هو «فائض المتعة»؛ وبيان ذلك أن «لاكان» يقرّر أن الأصل في هذه المتعة هو ضرورة توسُّل الذات باللغة، وهي لا تزال في طور الرضاعة، واللغة ـ أو الشرعة ـ تمنع من الوصول إلى المتعة المحظورة أو الممنوعة؛ لكن، بالرغم من أن دخول اللغة على هذه المتعة يسد الطريق الموصلة إليها، فإن اللغة تنتزع منها نُتفة تُعدُّ بمثابة البقية التي خلَّفها دخولها عليها؛ والخاصية الأساسية لفائض المتعة هي أنها، وإن كانت أثراً من آثار اللغة، فليست شيئاً لغوياً خالصاً، ولا شيئاً جسمياً خالصاً، وإنما شيء جديد يجمع بينهما أو قل مزيجاً منهما، فيترتب عليه من نتائج التفاعل بين الجسم واللغة ما لا يترتب على كل واحد منهما مَثله في ذلك مَثل العلاقة الجنسية.

ولعل كوْنَ فائض المتعة يفتح باب التفاعل بين الطرفين: الجسم واللغة، هو ما دعا «لاكان» إلى أن يصفه بأنه «سبب الشهوة» ـ كما تكون المرأة سبب الشهوة ـ جامعاً في هذا الوصف بين الجانبين: جانب «المتعة المفقودة» وجانب «الشهوة الموجودة»؛ وفي هذا الجمع دلالة بالغة على

مدى تداخل الاشتهاء بالاستمتاع في فائض المتعة، كأن قانون التناوب يحكمه، إذ كل متعة تثير شهوة أشد من سابقتها، وكل شهوة تترقب متعة أعظم من سابقتها، من غير انقطاع، وذلك لأن تمام الإشباع لا سبيل إليه، حتى بدت الشهوة وكأنها، في جوهرها، عبارة عن متعة، إذ لولا أن المشتهِي، شأن المستهلِك، يجد متعة في شهوته، لما ركض، بغير ملَل ولا ضجَر، وراء المتعة الموهومة.

والحاصل أن فائض المتعة يزاوج بين المتعة والشهوة بما يجعل المشتهي يستمتع بشهوته استمتاعه بمتعته؛ وحينئذ، ليس بِدْعاً أن يقال: «للشهوة متعتُها» كما يقال: للمتعة شهوتها أو أن يُتحدّث عن «متعة الشهوة» كما يُتحدَّث عن «شهوة المتعة»؛ ولعل مجال الحب يُبرز كأحسن ما يكون البروز هذا التداخل بين المتعة والشهوة، إذ يغدو لا فرق بين «حب الاستمتاع» و«الاستمتاع بالحب»؛ وتأكيداً لهذا، يقول «لاكان»:

«إن الحب [الذي تَمَّ] إعلاؤه يسمح للمتعة أن تتنازل للشهوة»[7].

ولا ينفع أن يقال: «إن المُتع على نوعين: «مُتَع مستحيلة أو محظورة» و«مُتع ممكنة أو مشروعة»، وإن النوع الأول يضادُّ الشهوة، والنوعَ الثاني لا يضادُّها»؛ لأنا نقول: إن هذا الاعتراض يصح لو أن «لاكان» لم يجعل الأصل في الشهوة أن تُضادَّ المتعة، فحيثما توجد المتعة، لا توجد الشهوة، والعكس بالعكس، نظراً لأن الأولى تَـتَّبع الشِّرعة، والثانية تتعداها؛ وحصولُ المتعة إنما هو في هذا التعدي عينه.

ولا يفيد أن يقال كذلك: «إن المُتعة التي قصد «لاكان» معارضتها للشهوة هي المدعوة بـ«متعة الشيء»»، لأنا نقول: يلزم من هذا الاعتراض أن المُتع الأخرى تتبع الشرعة اتباع الشهوة لها، وهذا غير صحيح، إذ منها ما هو ممتنع بإطلاق كـ«المتعة الجنسية»، ومنها ما هو ممتنع بلا إطلاق

(7) LACAN, Séminaire X, L'angoisse: p. 210.

كـ «المتعة الأخرى»، إذ تستمع بها المرأة دون الرجل، إلا أن يكون متأنِّثاً، أي يتخذ وضع الأنثى؛ لكن بقليل من التأمل، نتبيّن أن لهاتين المتعتين صلة بـ«متعة الشيء»، نظراً لأن هذه المتعة الأخيرة ليست محظورة فحسب، بل أيضاً مستحيلة، فتكونان، بموجب امتناعهما، من جنسها، فيجري عليهما من معارضة الشهوة ما يجري على «متعة الشيء»؛ وأما «متعة المعنى»، فلها صلة باستمتاع العَرَض، واستمتاع العَرَض لا يتقيد بالشِّرْعة، لأن العَرَض أثر من آثار المتعة المحارمية المكبوتة، والمتعة المحارمية، حقيقية كانت أو وهمية، متعة محظورة، فيلزم أن متعة المعنى المخالِجة للعرض، هي الأخرى، ممنوعة.

وبهذا، يتبين أن وظائف الوصل التي يقوم بها القضيب والمواقع الجدلية التي ينزلها هي وظائف ومواقع ذات صبغة استمتاعية في أساسها؛ فالقضيب الذي جُعل، في الأصل، دالا على الشهوة هو، في ذات الوقت، خادم للمتعة، لا استدفاعاً لها أو استجلاباً فحسب، بل أيضاً تحديداً لماهيتها ومجاريها؛ من هنا، وقع التردد بين اعتباره رمزاً للشهوة واعتباره رمزاً للمتعة أو، عند «فرويد»، رمزاً للغُلمة.

4. التباس شهوة «أنتيغون» بالمتعة

إن التشدد في الاستمساك بالشهوة علامة على التمسُّك بالمتعة؛ لقد اتخذ «لاكان» من حفظ الشهوة موضوعاً لأخلاقياته التحليلية؛ وضرب مثالاً على هذا الحفظ، كما تقدم بيانه، بشهوة «أنتيغون» التي أصرت أيما إصرار على دفن أخيها «بولينيس»، متحدية قرار خالها «كريون» بتركه في العراء، فريسةً للجوارح، جزاء له على ما نُسب إليه من خيانة؛ وأفاض «لاكان» في تحليل هذا المثال، واقفاً عند دلائلِ ومشاهدِ تَمسّك «أنتيغون» البالغ بشهوتها، غير أن هذا التحليل، على نفوذه في أغوار النفس، جنح إلى أن ينسب إلى الشهوة من الأوصاف ما حقُّه أن ينسب إلى المتعة؛ وبيان ذلك من وجوه:

1.4. أسرة «أنتيغون» والاستمتاع بالشيء

إن السياق الأسروي لاشتهاء «أنتيغون» ليس كغيره من السياقات الأسروية، إذ كان منشأ هذا السياق الاستمتاع الذي ينزل رتبةً ما يسميه «لاكان» بـ«الاستمتاع بالشيء»، فهي ابنة «أوديبوس» الذي ارتكب أعظم فاحشة ممكنة، متزوجاً بأمه، مع العلم بأن التحليل يجعل من مجرد التوهم اللاشعوري لهذه الفاحشة سبباً في أسوإ الأمراض والأعراض النفسية؛ وقد نشأت «أنتيغون» في هذا الوسط الاستمتاعي الصريح الذي كانت تحوم فيه الشكوك حول أمها بأنها كانت على علم به؛ فحتى إذا لم تعلم «أنتيغون «به إلا بعد انكشاف الحقيقة، فإن احتمال علم أمها به كان كافياً لأن يبث في نفسيتها، عن طريق أشكال تعامل أمها معها، بدءاً بالإرضاع، وانتهاء بالانتحار، من آثاره الاستمتاعية ما يجعل لا شعورَها ينحجب كلياً عن الشهوة، طافحاً بالمتعة وحدها؛ والشاهد على ذلك، أنها لَمّا علمت بنَسبها الاستمتاعي، لم تتنكّر له، ناهيك عن أن تثور عليه، بل ارتضته وتعهّدت في قرارة نفسها، لا بأن تتحمل تبعاته فقط، بل أيضاً أن تنتزع له مشروعية تضاهي مشروعية النسب الاشتهائي؛ وما ذاك إلا لأن وجدانها، بشقيه الشعوري واللاشعوري، ضُرب بينه وبين الشهوة المشروعة بحجاب لا يرتفع أبداً؛ فحيث يشتهي المشتهِي، فلا تختلج في وجدانها، هي، إلا خوالج المتعة.

2.4. اقتران متعة «أنتيغون» بالموت

ما أن شرع «لاكان»، في وصف تشبُّث «أنتيغون» بـ«شهوتها»، حتى قرنها بـ«الموت»، قائلاً على لسان «أنتيغون»: «إني ميّتة، وأشتهي الموت»؛ وما كانت لتقول ما قالت لولا أن لا شعورَها مستغرق بالكلية في الاستمتاع؛ وقد تقرر، عند التحليليين، أن الاستمتاع مآله الموت؛ هذا، إن لم يكن في الموت عينِه، بحسبهم، متعة على شاكلته؛ وهل، بعد هذا الإقرار، من موجب للاستمرار في الكلام عن حق «أنتيغون» في الشهوة

وواجبها في حفظها كما فعل «لاكان»! بل، أكثر من هذا، شدّد «لاكان» على أن «أنتيغون» لها عزيمة لا تنكسر، دفاعا عن «شهوتها»، وأنها وقفت على تخوم الحياة والموت، مستعدة كأقوى ما يكون الاستعداد لتخطي منطقة الرمزي إلى منطقة «الواقعي» أو قل «الشيء»؛ ومعلوم أن هذه المنطقة الأخرى هي، بحسبه، مَحل المتعة القصوى؛ فكيف إذن يُلحُّ على أن «أنتيغون» هي نموذج «المرأة المشتهية بحق»! أليست ترى في أخيها، على أصله السفاحي والإجرامي، واحداً لا ثاني له، كياناً ومكاناً!

فـ«لن أرزق، بعد موت أبوَيَّ، كما تقول، أخاً آخر»، في حين «لو كان زوجي هو الذي مات، لما خالفت القانون [...] ولَتزوَّجت مرة أخرى، أو لو كنت قد فقدت ابني، فإنّني بزواجي الثاني أصير أما مرة أخرى»[8].

ثم إنه ألا يكون إخلادها إلى العزوبة علامة على أن غُلّتها لا تَشفيها إلا متعة على قدر متعة والديها الملعونة، حتى ولو كانت موعودة بالزواج من ابن خالها! وحسبك دليلاً على دفين استمتاعها شديدُ تعلّقها بأخيها «بولينيس»، حتى بات يحمل ملامح التعلق المحارمي؛ فقَدَر الأسرة الاستماعية أن تُنجب ذرية من جنسها، ذريةً استمتاعية مِثلها؛ و«أنتيغون» قد رضيت بهذا القدَر كل الرضى، فهي بنت سفاح محارمي بين «أوديبوس» وأمه «جوكاست»، سفاح جعل منها، في ذات الوقت، ابنةَ «أوديبوس» وأختَه غير الشقيقة، كما جعل منها، في ذات الوقت، ابنةَ «جوكاست» وحفيدتَها.

4.3. استشهاد «أنتيغون» المزعوم

أضفى «لاكان» على «أنتيغون» أوصافاً أشبه ما تكون بمزايا الشهيد؛ والحال أن الشهيد، في ظنه، لا يضاهَى في الاستغراق في المتعة؛ لقد

---

(8) P. GUYOMARD, la jouissance du tragique: pp. 42-43.

نسب إلى «أنتيغون» صفتين اعتبرهما جديرتين بالشهيد، وهما: «الخلو من الخشية» و«الخلو من الشفقة»، قائلاً: «لا أحد يصير بلا شفقة ولا خشية إلا الشهداء»[9]؛ ولا يعنينا تصريحه بهاتين الصفتين اللتين تدلان على التحلي بالصلابة والثبات بقدر ما تعنينا صفات أخرى ذكرها ولو لم ينسبها إلى الاستشهاد بصورة صريحة:

أولاها، استجابة «أنتيغون» لقانون الآلهة، مقدِّمة له على قانون البشر؛ ولا يخفى أن المستعد للشهادة يلبي نداء داخلياً، موقناً بأنه يَرِد عليه من مقام أعلى؛ وفي هذه العلاقة بالمقام الأعلى من المتعة ما يجعله يقتحم العقبات، لا يبالي إن هلك دونها؛ و«أنتيغون»، وهي تواري جسد أخيها التراب، كانت متعتها أكبر من أن تَخشى عقاب خالها.

والثانية، شهوة «أنتيغون» الخالصة؛ وهذه الشهوة الخالصة أشبه بالنية الخالصة[10]، فلا غَرض من ورائها، ولا عِوض من أمامها، إذ هي شهوة الموت، أي شهوةُ لا شيء؛ ومعلوم أن الموت أقرب إلى المقبل على الشهادة من هذه الحياة كأنما حُكمه أن يموت قبل موته؛ وكيف لا تتعاظم متعته، وقد تيقن بأنه اجتاز عقبة الموت، ولو أنه لم يمت بَعْد! و«أنتيغون»، وقد شهِدَت على نفسها بأنها ميتة، لا يمكن إلا أن تستمتع بقدرتها على الغيْبة، لا عن قانون المدينة فقط، بل أيضاً عن وجود الخليقة.

والثالثة، جمال «أنتيغون» الفائق؛ فلم يفتتن «لاكان» بشيء في مأساة «أنتيغون» افتتانه بجمالها، مبهوراً بالبهاء الذي يزينه، وناسباً سببه إلى كون «أنتيغون» حلَّت مكاناً بين مجالين متضادين هما: مجال الحياة ومجال الموت[11]؛ ولا يبعد أن يكون «لاكان» قد خلط بين «أنتيغون» بنت

---

(9) LACAN, Ethique de la psychanalyse: p. 311.

(10) معلوم أن الذي يقول بالنية الخالصة هو الفيلسوف الألماني «إيمانويل كانط».

(11) LACAN, Ethique de la psychanalyse: p. 290.

«أوديبوس» وأنتيغون» أخرى اشتهرت بجمالها، وهي أخت «بِريام»[12]، آخِر ملوك طروادة، فنسب إلى الأولى من الجمال ما حقه أن ينسب إلى الثانية؛ وعلى أي حال، فإن من علامات الموعود بالشهادة أن وجهه يكون مسفراً مستبشراً، كأنه أضحى يتمتع بما وُعِد ويُبشَّر به قبل أن يلقاه ويراه رأي العين؛ و«أنتيغون»، وهي تخطو آخر خطواتها إلى مدفنها، لا شك أنها وجدت متعة الوصال بأمها، فأشرقت أسارير وجهها، ولمع بريق عينيها.

مما تقدم نخلص إلى أن «أنتيغون» ما كانت لتتصف بهذه الصفات الاستشهادية لولا أنها كانت تشتهي الموت اشتهاء الشهيد له، وظلت، طيلة محنتها، واقفة على تخوم الحياة والموت، حتى ساعة الانتحار؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن تكون شهوتُها في حكم المتعة، ما دام حدُّ المتعة، كما يتصوره «لاكان»، هو أنها «الخلو عن الحد واجتلاب الموت»؛ فإن شهوة «أنتيغون» تخلو من الحد في صورتين، إحداهما صورة القانون الأصغر، مُمَثَّلاً بالأمر الذي أصدره «كريون»، بل بالقوانين التي وضعتها المدينة؛ والثانية صورة القانون الأكبر، مُمَثَّلاً بالشِّرعة، إلا أن هذا الخلو الثاني ليس مباشراً، وإنما غير مباشر، إذ ورثته من ارتكاب والديها لزنا المحارم؛ فلا بد أن تحمل شهوتها آثار شهوة أبويها، وقد تَجلّى بعضها في فاحش تعلّقها بأخيها؛ كما أن شهوة «أنتيغون» تجلب الموت، لا بمعنى أنها تفضي إليه، عَرضاً أو ضرورة، فحسب، بل، أشد من هذا، بمعنى أنها تتخذ من الموت عينِه مقصداً لها؛ فهي، في خلوصها، شهوةٌ للموت، كأنما موت أخيها يوجب عليها أن تموت، عقاباً لها على دفنه؛ فيتبيّن أن شهوة «أنتيغون» خالية من الحد خلو المتعة منه وجالبة للموت جلب المتعة له، بدءاً بمتعة والديها.

ولئن كان «لاكان» قد أنزل «أنتيغون» رتبة الشهيد، فقد لا تكون إلا

---

(12) Priam.

«شهيدةَ زنا المحارم[13]» ولو أن «لاكان» لم يستخلص هذه النتيجة، ولا، بالأحرى، صرّح بها؛ وما كان له أن يصرّح بها، وإلا لزمه التناقض، لأنه اتخذ القرار بأن ينسب قدَر «أنتيغون» ومِحَنها إلى أمّها التي ارتكبت الفاحشة العظمى؛ أضف إلى ذلك أنه يبدو، بما أظهره من بالغ الإعجاب بـ«أنتيغون»، وكأنه يكيل الثناء لزنا المحارم؛ وواضح أن تعلُّق الاستشهاد بالزنا يَحُطّ من قيمته؛ وليس هذا فقط، بل إن نسبة الاستشهاد، حتى ولو لم يتعلق بزنا المحارم، إلى «أنتيغون»، لا يصح؛ ذلك أن «أنتيغون»، ما أن تخطَّت باب الجُحر الذي جُعل قبراً لها، حتى بادرت إلى فعلٍ ما يضاد الاستشهاد، ألا وهو الانتحار! كأنما قَصدت أن تأتي فعلاً مثل فِعل أمها، واصلة قَدَرها بقَدَرها؛ وما كانت أمها أبداً بالشهيدة، بل أُتبِعت، بما أتته من منكرات غير مسبوقة، لعنة أبدية؛ وها هي ابنتها، «أنتيغون»، تأبى إلا أن تقتفي أثرها وتقتل نفسها، شريكةً لها في هذه اللعنة التي باءت بها أسرتها.

وبناء على هذا الذي ذكرناه في هذا الفصل السابع، يتضح أن الفرق بين المتعة والشهوة ليس باليسير بمكان.

فمن جهة، الغالب على الذوات أن تجد في الشهوة مقدمة للمتعة تظل ملازمة لها، حتى الفراغ منها، كما أنها لا تستوي في القدرة على تمييز الشهوة من المتعة، لأن الشهوة قد تكون شعورية كما تكون لا شعورية، ولا سلطان للذوات على الشهوات غير المشعور بها، ناهيك عن اختلافها في تبيُّن أوصاف الاستمتاع وتحديد مقاديره لوجود الاختلاف بين الشِّرَع التي تتبعها.

ومن جهة ثانية، جعل «لاكان» الاستمتاع عبارة عن استمتاع مادي يمازجه الألم، لأنه يتجاوز عتبة اللذة كما أنه جعل الإنسان عبارة عن ذات تستمتع باستمتاع متعدد الوجود؛ وإذا كان قد حدَّد الذات بكونها تخضع

---

(13) GUYOMARD, la jouissance du tragique: p. 62, foot note, 10.

لقانون الشهوة، مُميّزاً في الإنسان، باعتبار لا شعوره، طبقات ثلاث هي: «الأنا» و«الذات» و«الكائن المتكلم» (أو، بالأحرى، «الكالم»)، فإنه ما لبث أن تَحوَّل من هذا التحديد الاشتهائي للذات إلى تحديد استمتاعي للإنسان في كليته؛ فقد أفاض في الكلام عن الاستمتاع بما لم يفعله بصدد الشهوة، مع أن كلامه عنها قد تقدم بسنوات غير قليلة عن كلامه في المتعة؛ فأغرق الإنسانَ بمختلف أشكال الاستمتاع، بدءاً بالاستمتاع الوهمي الذي يُمثّله الاستمتاع الكلي السابق على اللغة، وانتهاء بالاستمتاع الحقيقي الذي يُمثِّلُه الاستمتاع الجزئي في شكله الاستهلاكي الذي اتخذه فائض القيمة؛ غير أن هذه المتع المختلفة قد يُرَدّ بعضها إلى بعض ردّاً يُبرِز أن معظمها ينطوي، إن بطريق مباشر أو غير مباشر، على ازدواج اللغة من حيث إن الشهوة توجبها، بالمتعة من حيث إن الشِّرعة تحظرها كما يتجلى ذلك بكل وضوح في «متعة القضيب» و«فائض المتعة».

ومن جهة ثالثة، ففي السياق نفسه الذي دعا فيه «لاكان» إلى حفظ الشهوة، أتى بأوصاف للشهوة لا تصدق إلا على المتعة، إن تَحدّياً للقانون، أو تَحمُّلاً للقدَر، أو تطلّعاً إلى ما وراء عالم الناس، أو اقتراناً بالألم أو الموت أو الشهادة؛ كما أنه أتى، في مواضع أخرى، بعكس ذلك، إذ جاء بأوصاف للمتعة لا تصدُق إلا على الشهوة، إن توسُّلاً باللغة أو تأسيساً للدلالة أو رمزاً للقضيب أو منعاً للعلاقة الجنسية، بل جعل من المتعة داعياً إلى الشهوة عكسَ التصوُّر المعهود، أي أن الشهوة هي الداعي إلى الاستمتاع.

وعلى الجملة، فإن المعلم التحليلي الثاني، «لاكان»، وهو يدعو إلى بناء ذات مشتهية كأقوى ما يكون الاشتهاء، لم يفعل إلا أن بنى ذاتاً مستمتعة كأخسّ ما يكون الاستمتاع، حتى كاد أن يكون استمتاعها استمتاعَ دِقّ الجراثيم، بل استمتاعَ جِلّ الجمادات، ابتغاءَ العودة إلى أصلها غير العضوي، متى سلّمنا بادعاء «لاكان» اقتفاء أثر المعلم الأول، «فرويد»، هذا الذي كان يزعم أن دوام الحنين إلى هذا الأصل الميت هو أساس الحياة.

الفصل الثامن

متعة المرأة بين متعة الصوفية ومتعة الآلهة

يبلغ الاستمتاع نهاية الشر عندما تنقلب فيه القيم الأخلاقية التي خبَر الإنسان نفعها إلى أضدادها، وتصبح هذه الأضداد، على ضررها، هي القيم المطلوبة، أو قل عندما يدخل حب الإنسان للاستمتاع في وضع «أخلاقه» المادية والجنسية الشاردة، فيغدو قانوناً لتنظيم العلاقات بين الذوات؛ وقد تجلى الشرود الأقصى عند «لاكان» في ارتقائه بمتعة المرأة إلى رتبة متعة الصوفي، بل، أسوأ من ذلك، ارتقى بها إلى رتبة ما سماه «متعة الإله»؛ إذ جاء بأغرب صورتين من الجمع لم يسبقه إليهما أحد، ولا حتى «فرويد» الذي أظهر حذراً واحترازاً في تَعرُّضه للتجربة الصوفية[1]؛ الصورة الأولى هي الجمع بين «متعة المرأة» و«متعة الصوفي»؛ والثانية الجمع بين «متعة المرأة» و«متعة الإله»، فلنوضح دعاوى «لاكان» بصدد هذين الجمعين الشاذين، مع بيان وجود الفساد فيهما على التوالي.

تمهيداً لهذا البيان، نحتاج أن نذكِّر القارئ ببعض المسائل التي قرّرها «لاكان»، وسبق أن فصّلنا القول فيها أثناء عرضنا لنظرية الاستمتاع:

أولاها، أن القضيب هو رمز الشهوة المشترك بين الرجل والمرأة؛ والشهوةُ علامة فقْد أو نقْص أو «خَصْي»، إذ لا يشتهي المرء إلا ما لا

(1) انظر: FREUD, Malaise de la civilisation.

يمتلك أو لا يتصف به؛ فالقضيب يدل، بالإضافة إلى الرجل، على ما يتظاهر بأنه يملكه، كما يدُلّ، بالإضافة إلى المرأة، على ما تُمثّل بأنها تتصف به.

والثانية، لما كان القضيب رمز الشهوة، كان عبارة عن دال متميّز؛ والأصلُ في الدال هو أن الذات لا تُدركه إلا في نطاق الآخَر الكبير، لأن هذا الآخَر هو محل الدوال التي تتحدد بها الذات؛ فتكون الشّهوة التي يرمز إليها القضيب، في نهاية المطاف، شهوة الآخَر الكبير نفسه، أي أن القضيب يَدلُّ على الفقد أو النقص الذي يدخل على هذا الآخَر، وذلك بسبب وقوع العمل الجنسي تحت طائلة القانون اللغوي، علماً بأن هذا القانون يُخرج من المتعة إلى الشهوة.

والثالثة، أن المرأة لا تخضع للدالة القضيبية (أو إن شئتَ قلتَ «الوظيفة القضيبية» أو «وظيفة القضيب») خضوع الرجل لها؛ والأصل في هذا التفاوت هو أن المرأة ليس لها في اللاشعور دال يخصّها، متميِّزاً عن دال القضيب الذي يملكه الرجل، فيؤدّي ذلك إلى أن تختلف استجابتهما لوظيفة القضيب؛ ويتجلى هذا الاختلاف في كون مجموعة النساء لا تنغلق انغلاق مجموعة الرجال، أي لا تتسق كما تتسق، بسبب أنه لا وجود لـ«امرأة أولى» تُستثنى من هذه الوظيفة كما يُستثنى منها الأب البدائي، إذ أن هذا الاستثناء هو الجدير بإغلاق المجموعة.

وعلى هذه المسائل الثلاث، رتَّب «لاكان» نتائج تخص الجمع بين أنواع الاستمتاع الثلاثة: النسوي والصوفي والإلهي.

1. إبطال الجمع بين متعة المرأة ومتعة الصوفية

يدَّعي «لاكان» أن الصوفي يتخذ الوضع الأنثوي للمرأة أو قل، باصطلاحنا، إنه «يستأنث»؛ ذلك أن الدالة القضيبية تستغرق كلية الرجل، ولا تستغرق كلية المرأة؛ فتُحصِّل المرأة متعها القضيبية بجزء منها فقط،

مشارِكةً فيها الرجل الذي تستنفده هذه المتعة كلُّه، ويبقى جزء آخر منها مستقل في استمتاعه عن المتعة القضيبية؛ وهذا الاستمتاع غير القضيبي، أي خارج اللغة وخارج «الرمزي»، يسميه «لاكان» بـ«المتعة الأخرى»، فيقول:

«إن المرأة ليست بكليتها، عندها دائماً شيء يفلت من الخطاب»[2].

ويعتبره متعة ثانية تنضاف إلى المتعة القضيبية، ولا تكمّلها، لأن التكميل يشعر بأن المرأة بكليتها في هذه المتعة الأخيرة؛ والأمر ليس كذلك، إذ الفارق بين المتعتين كالفارق بين المتناهي واللامتناهي، إذ يقول:

«لما كانت المرأة بجزئها، فلها، بالنسبة لما تدل عليه الدالة القضيبية من متعة، متعةٌ إضافية؛ وتلاحظون أني أقول «إضافية»؛ فلو كانت متعةً تكميلية، فأين سنكون؛ فسوف نقع في الكل»[3].

بيد أن «لاكان» لا يقف عند ملاحظة هذا التفاوت الاستمتاعي بين الرجل والمرأة، بل يتعداها إلى اعتبار أنه بإمكان الرجل، كما أشير إلى ذلك، أن تزدوج فيه المتعة ازدواجها في المرأة، إذ يكفي أن يتخذ جهة المرأة أو ينضم إليها أو، إن شئتَ قلت، أن يتشبّه بها، قائلاً:

«يمكن أن نتخذ وضع «ما ليس بكليته» [في المتعة القضيبية]؛ فهناك رجال مِثل النساء؛ وهذا يحدث؛ ويكونون، لنفس السبب، مرتاحين لوضعهم [...]، إنهم يتبيَّنون ويشعرون بأنه ينبغي أن تكون هناك متعة فيما وراء [القضيب]؛ فهؤلاء هم الذين يسمُّون الصوفية»[4].

واضح أن هذا القول يفضي إلى إلغاء الفرق التشريحي بين المرأة والرجل في تحديد المتعة، ويجعله رهيناً بسلوكهما فقط؛ إذ كل واحد

---

(2) انظر: LACAN, Encore, 09 janvier 1973.

(3) نفس المصدر، ص 94.

(4) نفس المصدر، ص 70.

منهما يمكنه أن يتخذ وضع الذكورة أو وضع الأنوثة بغض النظر عن جنسه التشريحي، فيجوز أن توجد المرأة القضيبية كما يجوز أن يوجد الرجل المتأنِّث؛ ولا نريد أن نقف عند هذا التجاوز للبنية التشريحية على ما يتضمنه من تبرير نفسي، بل من تزكية للانحرافات الجنسية، ولا عند فرضيته الأساسية التي جعلت المرأة تختص بمتعة غير قضيبية سماها بـ«المتعة الأخرى» لاتصالها بالآخَر الكبير، بل سنسلِّم جدلاً بوجود هذه المتعة الأخرى، لكن لن نسلّم بتصوره للمتعة الصوفية، ولا حتى بمفهومه للصوفي، لأنه بُني على أخطاء نكراء لا يتسع هذا الموضع لتفصيلها، منها «فساد تصوُّره للدين الحق»، و«بؤس فهمه للألوهية»، و«جهله بحقيقة التجربة الصوفية»، و«عدم تفريقه في الأحوال الوجدانية بين صحيحها وسقيمها»، و«سوء تأويله للنص الصوفي»، بل سوء خوضه فيما يتجاوز قدرات التحليل النفسي؛ لذا، فسوف نكتفي بالرد على ما يدعيه من «استئناث الصوفية»؛ ووجوه هذا الرد هي كالآتي:

1.1. طلَبُ متعة أخرى غير متعة القضيب

إن طلبَ متعةٍ أخرى غير متعة القضيب لا يَخص الصوفية، وإنما يعمُّ المؤمنين جميعاً، لا سيما أولئك الذين تلقَّوا إيمانهم من الكتب المنزلة، إذ كلُّهم، على قدر طاقتهم، يطلبون أن يَمدهم إيمانُهم بمتعة ترقى على متعة القضيب بما لا يتناهى، قد نُسميها «متعة الإيمان»؛ ولولا طلبهم لهذه المتعة، ما أقبلوا على التحقق بكمال الإيمان، ولا وجدوا له حلاوة تغمرهم بالسعادة؛ فلا يُعقل أن يكون كل المؤمنين، بموجب هذه المتعة الثانية، مستأنثين غير ذوي رجولة؛ وما أمْر الصوفية إلا أنهم فئة من المؤمنين تتطلع إلى أن تتحقق في إيمانها بأعلى درجات الإيقان، وفي أعمالها بأعلى درجات الإخلاص؛ فلا يزيدهم بالغ إيقانهم، ولا بالغ إخلاصهم إلا شعوراً بالقرب من خالقهم! إذ لا يرومون إلا الفوز بما يمكن أن نسميه بـ«متعة القرب»، بعد تمام تحقُّقهم بـ«متعة الإيمان»؛ وإذا

صح أن «متعة الإيمان» لا تجعل الرجل يستأنث، فبالأوْلى أن يصح أن «متعة القرب» لا تُخرج الرجل عن ذكورته، لأن متعة القرب تزيد على متعة الإيمان، إمداداً للإنسان بالقدرة على حفظ خِلْقته، فلا يغيِّر هوية صورتها، ولا وجهة جنسها، موقناً بأنه مؤتَمَن عليها ائتمانه على ما هو مِن خَلْق ربه.

2.1. متعة الصوفي تُضادُّ متعة المرأة

ليست متعة الصوفي من جنس متعة المرأة؛ فـ«المتعة الأخرى» التي تختص بها المرأة، بإقرار «لاكان»، محلها الأصلي هو الجسم، بداية ونهاية؛ إذ يقول:

«هناك [...] متعة للجسم [...] وراء القضيب»[5].

بل الأظهر أنه يعتبر كل متعة، أياً كانت، إنما تحصل في نطاق الجسم؛ بينما متعة الصوفي محلها الأصلي هو الروح، حتى ولو تجلت في الجسم؛ ذلك لأن الجسم يبقى تابعاً لها تبعية مطلقة؛ إذ لا يتعدى رتبةَ الآلة التي تنقل عملِ الروح أو رتبة اللباس الخارجي الذي يكسو هذا العمل الداخلي، بدءاً بالإحياء وانتهاء بالإماتة؛ من هنا، يجوز أن ينزل الجسم منزلة الدليل على وجود الروح إلى حد ما؛ فلولا أن للكائن الإنساني جسماً، ما كان له، بموجب نشأته الأولى، من سبيل إلى أن يُدرك أن له روحاً.

لذلك، كان إطلاق لفظ «المتعة» على التجربة الروحية التي يحياها الصوفي من باب التوسع، لا من باب الحقيقة؛ فالروح لا تلتذ بقدر ما تنعَم، ذلك لأن كل نعمة لذة، لكن ليست، مع كل لذة، نعمة، لأن النعمة لذة يشهد فيها الصوفيُّ المنعِمَ الأعلى، بينما اللذة قد لا يصحبها شهود

---

(5) نفس المصدر، ص 69.

هذا المُنعِم؛ كما أن الروح لا تتمتع بقدر ما تبتهج، لأن كل ابتهاج تَمتُّع، لكن ليس، مع كل تمتُّع، ابتهاج، لأن الابتهاج تَمتُّع يشهد فيه الصوفي دلالة الإنعام على وجود الرضى[6]، بينما التمتع قد لا يقترن بشهود هذا الرضى؛ فأين من هذا الشهود الروحي الذي هو نهاية في الشعور واليقظة والحياة ما يُنسب إلى استمتاع المرأة، وهو عبارة عن إحساسات واختلاجات متلاحقة تنتشر في الجسم انتشار الموجات، وتَمتدُّ أسبابها إلى اللاشعور وتُفتقد معها اليقظة والوعي، حتى كأنها تَخبّطات الميِّت!

3.1. شهوة الصوفي تُضادُّ شهوة المرأة

ليست شهوة الصوفي من جنس شهوة المرأة؛ فلو أن الشهوة، بحسب «لاكان»، تفترق عن المتعة، فإنها تظل تلهث وراءها، ناشدة الظفر بها؛ لذلك، صار «لاكان» إلى اعتبارها خاصية اللاشعور التي ينبغي حفظها بأي ثمن، حتى ولو كان بملاقاة الموت ضارباً، لذلك، مثالاً بـ«أنتيغون» ابنة «أوديبوس»؛ وهكذا، فإن «المتعة الأخرى» تكون من ورائها شهوة من بعد شهوة، حتى إذا فرغت المرأة من قضاء الشهوة الأولى بنيلها متعة القضيب، دخلت في قضاء الشهوة التي بعدها، متعرِّضة للمتعة الأخرى؛ أما الصوفي، فلا يفر من شيء كما يفر من الشهوات، إيقاناً منه بأن الشهوات لا توصّله إلا إلى مُتَع الجسم، وهو لا يصبو إلى شيء كما يصبو إلى «مُتع» الروح؛ فما الظن إذا كانت هذه الشهوات رغبات جنسية كشهوات المرأة! وعلى هذا، فبخلاف استمتاع المرأة الذي ينتج من الاستغراق في الشهوات، فإن ابتهاج الصوفي هو ثمرة الانسلاخ من الشهوات عن طريق مجاهدته لنفسه؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن يكون «الاستمتاع النسوي» و«الابتهاج الصوفي» عبارة عن ضدين لا يجتمعان، فيكون «لاكان»، وهو يقيم مطابقة بينهما، قد أتى أمراً محالاً لا يأتيه إلا من اختُطف عقله.

---

(6) تدبّر الآية الكريمة: ﴿وعجلت إليك ربي لترضى﴾، 84، سورة طه.

ولا يقال: «إنه لا متعة بغير شهوة سابقة، والصوفي، كي يبتهج، لا بد أن يرغب، والرغبة شهوة»؛ لأنا نقول: إن من الرغبة ما لا شهوة معه؛ والابتهاج الصوفي يقوم على هذا النوع من الرغبة، إذ هو يرغب إلى ربه على الدوام؛ والرغبة إلى الخالق ليست مطلقاً شهوة، لأنها رغبة روحية خالصة، وقد أُطلِق على هذه الرغبة اسم «الشوق»، فالصوفي يشتاق إلى ربه أيما اشتياق، فيبتهج في التقرب إليه، بادئاً بالابتهاج بشوقه؛ فالشوق إلى الابتهاج عنده كالابتهاج بالشوق، ما دام المشوق إليه والمبتهَج به واحد لا ثاني معه، بل هو شوق المشتاق، وبهجة المبتهِج؛ فأين هيجان الشهوات من توقان الأشواق؟

4.1. التجربة الروحية تُضادُّ التجربة النفسية

ليست التجربة الروحية من جنس التجربة النفسية؛ لئن كان «لاكان» يجعل الجسم محلاً للمتعة الأخرى، فإنه ينظر في الخاصية الجسمية لهذه المتعة من منطلق أن المتعة حدث نفسي متميز تتخطى فيه النفس مبدأ اللذة إلى ما وراءه؛ ليس هذا النظر بدعة في مجال التحليل النفسي، لأن هذا العلم بُني، أصلاً، على التسليم بوجود التداخل بين الجسم والنفس، ولكن البدعة التي أتاها «لاكان» هي أنه لم يُكلّف نفسه قط عناء التفريق بين وضع النفس ووضع الروح، بدليل مطابقته بين متعة المرأة وبهجة الصوفي، كأن البهجة كالمتعة تجربة نفسية، سواء بسواء؛ والحال أن الروح والنفس حقيقتان مختلفتان ولو أن كلتيهما حقيقة لطيفة لا يمكن إدراكها ابتداء، وإنما بواسطة، بل ولو أن إحداهما قد تؤثر في الأخرى، إيجاباً أو سلباً.

وبيان ذلك أن النفس هي ذات الإنسان الناشئة عن حب الشهوات من الأشياء المتمثل في نسبة أو إضافة الأشياء إلى الذات، أي امتلاكها والتسلط عليها أو قل، بإيجاز، إن النفس هي الإنسان، متجلياً بحب

التملك، والطريق إلى تبيُّن مظاهرها وآثارها هو الغوص في الذاكرة اللاشعورية، متمثّلة في «الغريزة»، بينما الروح هي النفخة الإلهية التي أُكرم بها الإنسان، وتَميَّز بها من الدّابة، وأدّى بها الشهادة، وتَحمَّل بها الأمانة، أو قل، بإيجاز، إن الروح هي الإنسان، متجلياً بحمل الأمانة، والطريق إلى الوقوف على مظاهرها وآثارها هو العوْد إلى الذاكرة الأصلية، متمثِّلةً في «الفطرة»؛ وإذا تقرَّر هذا التباين بين اللاشعور والفطرة، ظهر مدى جهل «لاكان» بطبيعة التجربة الروحية، إذ عاملها معاملة المعطَى اللاشعوري، بينما كان ينبغي أن تُعامَل معاملة المعطى الفطري؛ ولما كانت هذه التجربة الروحية هي سر الممارسة الدينية، لم يَسَعْ «لاكان» إلا أن يُقر بجهله بها، وأن ينأى بنفسه عنها، حين أكد، في موضع آخر، بأنَّ، في حياة الممارسة الدينية، موتَ التحليل النفسي، وفي موتها حياتَه[7].

ولم يبلغ جهلُ «لاكان» بالتجربة الروحية أقصاه إلا عندما حَشَر في زمرة الصوفية آكلات القاذورات، إذ ورَد في كتابه أخلاقيات التحليل النفسي ما نصُّه:

«يقال، مثلاً، بأن [امرأة اسمها] «إنجيلة دي فولينيو»[8] كانت تستمتع بشرب الماء الذي تغسل فيه أرجل المصابين بالبرص [...]؛ ويحكى أن السعيدة «ماري ألاكوك» كانت تأكل غائط المريض، وجزاؤها من التدفقات الروحية ليس بأقلَ [من جزاء الأولى]»[9].

فمتى كان يُتقرّب إلى الخالق بالتهام العفونات والعذِرات، حتى يجازى على هذا الالتهام بالفتوحات، إلا أن يكون الملتهم قد اختل عقله،

---

(7) انـظـر: LACAN, "La Troisième", conférence à Rome 1974, La Cause freudienne.

(8) Angèle Foligno.

(9) Marie Allacoqueh.

وأن يكون مُقرُّه على التهامه، باعتباره إنجازاً صوفياً كبيراً، ليس أقل منه اعتلالاً في تصوُّره؛ والحق أنه لا شيء يضاهي التجربة الروحية في اشتراط خلوص التطهر المتمثل في التجرد، والتطهر الخالص إنما هو تحقق الذات بالنظافة القصوى من التعلقات بما سوى الخالق، أغراضاً كانت أو أعواضاً، ناهيك عن الأدران والنجاسات التي تنفر منها النفوس بطباعها؛ فكيف يطأ بساط القرب، ويلبس حُلّة الرضى، من لم يُطهِّر قلبه، فضلاً عن تطهير قالبه!

ومع ذلك، فقد أصرّ «لاكان» على صوفية هاتين المرأتين المسيحيتين، وأبى إلا أن ينسب إليهما، هما كذلك، صفة التجرّد؛ فادعى أنه لولا أن عملهما يتصف بالتجرد، لكان عبارة عن شذوذ في السلوك، قائلاً قولاً منكراً هو:

«إن قدرة هذه الوقائع ذات الفائدة على الإقناع ستتضَعضع يقيناً لو أن الغائط [المأكول] كان، مثلاً، [غائط] فتاة جميلة أو كان ينبغي أكلُ مَنيّ لاعب في خط الدفاع بفرقتكم للكرة المستطيلة»[10].

وهكذا، يرى «لاكان» أن شرب الغُسالة وأكل النجاسة اللذين وقعا من هاتين المرأتين لم يتعلق بهما أي غرض مخصوص من جانبهما، لأن هذه الغُسالة لم تختص بأبرص بعينه، ولا هذه النجاسة اختصت بمريض بعينه[11]؛ فتجلى «التجرُّد» في عملهما من جهة انسلاخه من الأغراض وانتزاعه من الأشخاص.

وهذا غاية في تحريف الكلم عن موضعه؛ فمتى دلّ التجرد على مطلق الخلو عن الغرض، لو كان الأمر كذلك، لكان المخبول هو مثال المتجرّد، إذ لا غرض له، أصلاً، في أي فعل يأتيه؛ لكن هيهات أن يكون

---

(10) LACAN, Ethique de la psychanalyse: p. 221.

(11) انظر: Jelica Sumic RIHA, "L'écriture mystique ou la jouissance de l'être".

تجرد الصوفي من هذا القبيل، لأن خلوه عن الأغراض والحظوظ مقيد بما هو أعظم منها، بدءاً بالقصد إلى هذا الخلو، وانتهاء بالفناء عن هذا القصد نفسه؛ فلا يشهد الصوفي في أفعاله، ولا في تروكه، إلا تجليات إرادة خالقه، وهي ترسم له سبيل التقرب إليه.

5.1. عجز الصوفي عن العبارة يُضادُّ عجز المرأة عنها

لقد ادعى «لاكان» أن المرأة تكون عاجزة عن وصف متعتها الأخرى، قائلاً:

«هناك متعة خاصة بها [أي المرأة] قد لا تعلم، هي نفسها، عنها شيئاً، سوى أنها تتحقق بها، وهذا أمر تعلمه؛ إنها تعلم به يقيناً عندما يقع؛ وهذا لا يقع لهن [للنساء] جميعاً»(12).

ولم يفته أن يشبِّه، مرة أخرى، هذا العجز النسوي بعجز الصوفي عن التعبير عن تجربته، منبهاً على أن عجز المرأة عن البيان إنما هو راجع إلى الصبغة الصوفية لمتعتها، فيقول:

«من الواضح أن شهادة الصوفية الرئيسة هي بالذات أن يقولوا بأنهم تحققوا بها [أي المتعة الأخرى]، ولكنهم لا يعرفون عنها شيئاً؛ وليست هذه الشطحات الصوفية ثرثرة ولا هذْراً، وإنما هي، إجمالاً، أحسن ما يمكن أن نقرأه»(13).

وهكذا، فكما أن الصوفي لا يقدر على العبارة عن تجربته، فكذلك المرأة لا تقدر على العبارة عن متعتها الأخرى؛ وكما أن الصوفي لا يعرف عن تجربته شيئاً، فكذلك المرأة لا تعرف عن متعها شيئاً؛ لا يفرّق بينهما إلا كون الصوفي يسلك طريق الإشارة، ويلجأ إلى الكتابة، حيث تلجأ المرأة إلى الصمت المطبق.

---

(12) LACAN, Encore: p. 69.

(13) نفس المصدر، ص 70.

إن الأصل هو أن العجز عن بيان الحال الداخلي أمر لا يخص المرأة ولا الصوفي، وإنما يعمّ الناس جميعهَم؛ فالأحوال الداخلية أمر وجودي وجداني ملازم لكل إنسان، ولا يمكن نقل هذه الأحوال بما هي كذلك إلى العبارة، بل لا بد أن تستبدلَ بوصفها الوجودي وصفاً غير وجودي، أي وصفاً رمزياً يدل عليها، لا دلالة تشخيص، وإنما دلالة تجريد؛ غير أن الأحوال الوجودية ليست مرتبة واحدة، وإنما مراتب متعددة؛ وعلى قدر رتبة الحال الوجودي، يكون الرمز التجريدي إليها؛ فإذا انحطت رتبة الحال، نقص هذا الرمز؛ وإذا ارتفعت رتبة الحال، زاد هذا الرمز، حتى يبلغ رتبة الإشارة التي هي غاية الرمزية؛ وعلى هذا الأساس، لا يمكن أن يستوي الرمز إلى الحال الاستمتاعي للمرأة والرمز إلى الحال الابتهاجي للصوفي، فقد سبق أن أثبتنا أن متعة المرأة الجسمية لا يجمعها ببهجة الصوفي الروحي أي جامع؛ تترتَّب على هذا نتيجتان:

إحداهما، أنه لا استواء بين عجز المرأة عن بيان حال استمتاعها وعجز الصوفي عن بيان حال ابتهاجه، إذ أن المرأة لا يُعجزها استمتاعها بقدر ما يُعجزها انحطاط حالها فيه، إذ أصله التغلغل في الجسمية، بينما الصوفي لا يعجزه ابتهاجه بقدر ما يعجزه سُمُو حاله فيه، إذ أصله الاجتهاد في التقرُّب.

والنتيجة الثانية أنه لا استواء بين عدم معرفة المرأة لحالها في الاستمتاع وعدم معرفة الصوفي لحاله في الابتهاج؛ إذ أن المرأة لا تعرف شيئاً عما وقع لها من الاستمتاع لغيابها عن ذاتها المشطوبة في اتصالها بالآخَر الكبير الذي، هو بدوره، مشطوب؛ ولا معرفة مع الشطب، لأن الشطب علامة على أن الدال الذي تتوسَّل به المعرفة مفقود، بينما الصوفي لا يعرف ما وقع له من الابتهاج من حيث عدم القدرة على تحديد حقيقته عبارةً، لأنه فوق طور العقل، معبراً عن عدم معرفته، لا بالجهل كما هو

جهل المرأة باستمتاعها، وإنما بصونه وعدم البوح به كما في قول أحدهم[14]:

وكَـانَ مَـا كَـانَ مـمـا لَـسْـتُ أَذْكُـره فَـظُـنَّ خَـيْـراً ولا تَـسْـأَلْ عـن الـخَـبَرِ.

لكنَّ الصوفي يعرف ابتهاجه من حيث قدرته على تقريب حقيقته، إشارةً؛ والدليل على ذلك أن عدم معرفة الصوفي بحقيقة حاله الابتهاجي لا يَحرِمه مطلقاً من مزيد المعرفة؛ فلما كان هذا الحال ثمرة العمل بما عَلم، ورَّثه، هو نفسه، معرفة روحية تبصّره بحقيقة هذا الحال على قدر طاقته، ولا تلبث أن تتجلى آثارها في تصرُّفاته؛ وليس هذا فقط، بل إن كُلَّ حال ابتهاجي، بفضل ما استزاد فيه من المعرفة، ينقله إلى حال ابتهاجي ألطف وأرقى يزيده معرفة على معرفته، داعياً له، بدوره، إلى الانتقال إلى حال خير منه، لطافة ورُقيّاً، يكون له فيه ما كان له في سابقه من مزيد المعرفة، وهكذا بغير انقطاع في تَقرُّبه إلى خالقه.

فأين من هذا حال المتعة الأخرى التي سوَّى فيها «لاكان» بين امرأتين تسوية لا يعقلها عاقل، ولا يقبلها قابل، وهما: المرأة المشتهية بعد قضاء حاجتها من متعة القضيب وبين المرأة المتدينة التي تتعاطى للمجاهدة الصوفية، إلا أن يكون تديُّنها باطلاً؛ بيد أن ما ذكره «لاكان» عن النساء الصوفيات نَسبه إلى الدين المسيحي، باعتباره الدين الحق؛ وهكذا، فالمرأة المسيحية، بحسبه، لا تُدرك بالعبادة المشروعة من الاستمتاع إلا ما تدركه بالوطء، مشروعاً أو غير مشروع؛ وكما أن الوطء، حلالاً كان أو حراماً، مقدمةٌ لهذا الاستمتاع، فكذلك العبادة عنده، فرضاً كانت أو نفلاً، مقدمة له، سواء بسواء؛ انظرْ كيف أن شرود «لاكان» لم يترك لمستهتر بالتدين مزيد استهتار، ولا لمستخف بالتخلق مزيد استخفاف!

(14) يُنسب هذا القول إلى أبي حامد الغزالي.

2. إبطال الجمع بين متعة المرأة ومتعة الآلهة

إذا «لاكان»، في خلطه متعة المرأة الأخرى بمتعة الصوفي، قد أتى من وجوه الفساد ما يدل على بالغ الجهل بأمر الوجدان، على الرغم مما يزعمه من تثوير للدرس التحليلي، فإنه، في نسبته الاستمتاع للإله واصلاً له باستمتاع المرأة قد أتى من صور الباطل ما تتفطر له عوالم الجماد، فما الظن بعقول الأحياء! ولولا الحاجة إلى بيان مدى الشرود الذي وقع فيه ما بعد الدهرانيين، ما كنا لنحرص على مجادلته بالتي هي أحسن في هذه الآراء الشنيعة؛ فبطلانها، عند من لم يكن من هؤلاء الشاردين، أظهر من أن يخوض فيه الخائضون؛ وها نحن ذاكرون لك بعض هذه الآراء المنكَرة.

1.2. الإله الناقص والإله الكامل

لقد واجهتْ «لاكان» حقيقةُ وجود الإنسان مسبوقاً بأشياء ملحوظة وموضوعية تؤثر فيه وتحدد سلوكه؛ فحيث كان المتقدمون يَردُّون هذه المؤثرات كلَّها إلى المؤثّر الأعلى، لجأ «لاكان» إلى «فرضية الآخَر الكبير»، استجابة لمطلب العلمانية؛ فأطلق «الآخَر الكبير» على المحل الذي يُؤوي هذه المحددات السابقة، جاعلاً «الآخر الكبير» عنصراً داخلاً في التكوين البنيوي للإنسان؛ ولما تقلَّب «لاكان» في ضبط هذه المحددات السابقة، كمّاً وكيفاً، فقد صار إلى حمل مصطلح «الآخَر الكبير» على معان متباينة نحو محل «الكلام» ومحل «اللغة» ومحل «اللاشعور» و«الجسم» و«الشريك» و«المرأة»؛ وعلى الرغم من هذا التباين الدلالي، لم يجد حاجة إلى وضع ألفاظ مختلفة للتفريق بينها، بل إنه لم يحاول حتى إيراد هذا المصطلح بصيغة الجمع، فيقول مثلاً: «الآخَرون الكبار»؛ لكنه اضطر، في نهاية المطاف، إلى القول بأن للآخر الكبير أكثرَ من وجه؛ وهاهنا فرَّق بين وجهين اثنين، وأسندهما معاً إلى الإله ولو أنه بدا، في موضع آخر، يخص الإله بالوجه الثاني منهما؛ وأحد الوجهين يتعلق بوظيفة الأب أو، قل،

باسم الأب؛ والوجه الثاني يبقى به هذا الآخَر آخَرَ بقاءً مطلقاً، أي بلا قيد ولا نهاية.

غير أن «لا كان»، على خلاف ما تقضي به بداهة العقل، لم يُرتِّب على وصف الإطلاق الذي نعت به الوجه الثاني للآخَر الكبير والذي دعاه بالإله، النتيجة التي تلزم منه منطقياً، وهي أن هذا الوجه يتصف بالكمال، إذ لا إطلاق إلا مع وجود الكمال، وإنما رتّب عليه النتيجة التي تضادها، وهي أن النقص يدخل عليه، فالوجه المطلق من الآخر الكبير إنما هو «الإله الناقص»؛ وتوضيح ذلك هو أن «لاكان» يميز بين إلهين اثنين:

أحدهما، «الإله المجرَّد»، وهو، بحسب رأيه، «إله الكينونة»، وهذا الإله يستأثر بكمال الذات، ولا تناهي الصفات، وبالعلم بكل شيء والقدرة على كل شيء، وهو الذي كان ولا يزال محل تأمّل الفلاسفة.

والثاني، «الإله المشخَّص»، وهو، بحسب ظنه، «إله الوجود»؛ ويتصف هذا الإله، بحسب رأيه، بالكلام؛ والمتكلم، كائناً ما كان، يخضع لقانون الدال الذي يقسِم الذات إلى قسمين: ذات خاصة بفعلِ القول الذي يتحكم فيه اللاشعور، وذات خاصة بالأثر المقول الذي يصدر عن الشعور ويَنطق به اللسان؛ كما أن المتكلم يتصف بالرغبة، والراغب يكون فاقداً لمرغوبه، محتاجاً إلى نيله؛ بل إنه يتصف بعدم الإحاطة بكل شيء في العالم؛ وواضح أن هذه الصفات الثلاث، أي «انقسام الذات» و«فقْد المرغوب فيه» و«عدم الإحاطة بالكل» كلها صفات نقص؛ ويرى «لاكان» أن الفضل في تَبيُّن وجود هذا الإله الناقص يرجع إلى المسيحية[15]، ولو أن «لاكان»، في مواضع أخرى، يعتبره إلهَ إبراهيم ويعقوب وموسى، عليهم السلام، إذ أن هذا الإله، كما زَعم، أبدى رغبته لإبراهيم، حين أمره بذبح ابنه وأسمع كلامه لموسى، حين بعثه إلى قومه، ولم يَمده باسمه الدال على ذاته،

(15) انظر: LACAN, RSI, 17 Décembre 1974

وحين كتب له الألواح، فدلّ بكلامه هذا ورغبته تلك على أنه ليس إلهاً كاملاً، وإنما إلهاً ناقصاً؛ وإذا كان «لاكان» قد عاد، فخص المسيحية بالذكر، فلأن أحد أركانها هو الاعتقاد بتعرُّض المسيح للصلب، مُجسِّداً الإله الأب؛ والصلب علامة نقص، بالإضافة إلى اعتقاده بأن المسيحية هي الدين الحق(16).

وحينئذ، لا نستغرب أن يتخذ لهذا الإله المزعوم رمزاً يُحيل، بصورته، على الصَّلب، وهو: S(Ⱥ)، حيث Ⱥ تشير إلى الآخَر المشطوب، دليلا على نقصه، وS تشير إلى الدال؛ وننقله إلى الحرف العربي كما يلي: دا(آ)؛ إذ يقول:

«لم أستعمل إذن الحرف استعمالا دقيقا حين قلت بأن محل الآخر يُرمَز إليه بالحرف A؛ وفي المقابل، أبرزته حين زاوجته بـ S الذي يفيد الدالّ، [أي] دالُّ A من حيث هو مشطوب ـ S (Ⱥ) [بالحرف العربي: دا(آ)]؛ من هنا، أضفت بُعداً إلى محل A بأن بيّنت كيف أنه، من حيث هو مَحلّ، لا يتماسك [في ذاته]، لأن هناك صدعاً [أو] ثُقباً [أو] فقْداً»(17).

وهكذا، فإن الصيغة: دا(آ) تُقرأ: «دال الآخَر المشطوب»، وتفيد وجود نقص في الآخَر؛ وقد تأوَّل «لاكان» هذه الصيغة، عبر تدريسه الطويل، على أوجه عدة، بعضها متعلق بالإله.

ولم يكتف «لاكان» بأن يجعل الصيغة: دا(آ)، عبارة عن «دالّ الآخَر المشطوب»، حيث إن الآخَر المشطوب هو، عنده، مَحلّ ثبوت الإله الناقص، قاصداً بـ«الإله الناقص» مَسمَّى الإله المشخَّص الذي تقول به العقيدة المسيحية، بل جاوز ذلك، فجعل هذه الصيغة أيضاً عبارة عن «دالّ

---

(16) انظر: LACAN, "Conférence de Rome 1974".

(17) LACAN, Encore: p. 31.

آخَر الآخَر المشطوب» (بإضافة الآخَر إلى نفسه)، حيث إن آخَر الآخَر المشطوب هو، عنده، محل انتفاء الإله الكامل، قاصداً بـ«الإله الكامل» مسمَّى الإله المجرَّد الذي يقول به الفلاسفة، كما في قوله: «لا آخَر للآخَر»[18]؛ فلو فرضنا، مثلاً، أن الآخَر الواقع هنا موقع المجرور هو بمعنى «القانون» أو بمعنى «الكلام»، فليس هناك آخَر يضمن مشروعية هذا القانون أو صدقية هذا الكلام؛ فالأصل أنه لا ضمان للقانون ولا للكلام بل لا ضمان لأي شيء يتخذ من الآخَر (المجرور) محلاً.

مما سَلف، يتضح أن شرود «لاكان» بلغ أقصى مداه، فقد عمد إلى قلب مفهوم «الألوهية»، رأساً على عقب، جاعلاً من الكمال منقصة ومن النقصان مزية؛ والحق أن الألوهية، بموجب تعريفها، هي مصدر الكمالات، فلا يستحق رتبة الإله إلا من ليس كمثله شيء كمالاً، ولا يكون إلا واحداً لا ثاني له؛ ومعلوم أن هذه الكمالات الإلهية هي المصدر الذي تُؤخذ منه القيم الخُلُقية والمعاني الروحية، والمعينُ الذي تُستقى منه المثل الاقتدائية التي يُتشبَّه بها؛ فلولا أن الأسماء الإلهية تدل على هذه الكمالات، لما احتاج الإنسان إلى طلب الترقي في سلوكه، بل لما استطاع أن يُدرك معنى «التزكية»، ذلك لأنه لا ترقّيَ، ولا تزكية بغير شعور الإنسان بوجود قيم جليلة أو معاني لطيفة تستحق أن يَبذُل جهده ليرقى إليها، متزكّياً بها؛ وعلى هذا، فإن إصرار «لاكان» على أن ينفي عن الإله الكمال، ويُثبِت له النقصان يؤدي حتماً إلى خراب الذاكرة الأصلية التي تحفظ شهادة الإنسان للخالق بكماله، كما يؤدي إلى صرف الإنسان عن التطلع إلى الارتقاء في مراتب الكمال الخلقي، نهوضاً بمستلزمات هذه الشهادة الأولى، تَخلّقاً وتقرُّباً.

والأكيد أن الذي جعل «لاكان» يقول بنقصان الإله إنما هو معتقد

(18) في الأصل لا آخَرَ الآخَرِ (بالإضافة).

التجسيد المسيحي؛ فقد استولى على مجامع قلبه، فحجب عنه قوة التمييز؛ لذلك، يجوز أن نعتبر ما ادعاه في حق «فرويد» من أن علاقته باليهودية تحتاج إلى التحليل، معتبراً إهمال هذا التحليل بمثابة الخطيئة الأصلية للتحليل النفسي، صادقاً في حقه هو كذلك من غير تفاوت؛ فعلاقته بالمسيحية، هي الأخرى، تحتاج إلى أن تخضع للتحليل، كشفاً لمكبوتاتها؛ وتركُ هذا التحليل لن يكون، إذن، إلا تكراراً لهذه الخطيئة الأصلية؛ ومن عَجَب أن التحليليين لم يشتغلوا بأعراض كبت الدين التي تسببت فيها ضغوط العلمانية في المجتمع الغربي كما اشتغلوا بأعراض كبت الجنس الناتجة من ضغوط العادات الاجتماعية؛ ولعل السخرية من أمور الغيب، تظاهراً بالعلمانية، أحد هذه الأعراض الخاصة بكبت الدين؛ وقد كان «لاكان» من أشد الساخرين من الألوهية.

2.2. المرأة النكرة والمرأة المعرفة

لقد رأينا كيف أن «لاكان»، في جدول التجنيس، يفرق بين الرجل والمرأة، لا على أساس تشريحي، وإنما على أساس رمزي، بموجب علاقتهما بالقضيب الذي هو دال الشهوة لديهما؛ وقد أفضى هذا التفريق الرمزي إلى بيان أن المرأة، على خلاف الرجل، لا تنضبط بكليتها بالدالة القضيبية انضباط الرجل بها، بحيث ينقُض وضعُها مبدأ شمولية هذه الدالّة؛ وعليه، فليست النساء مجموعة يمكن تعداد أفرادها كما نَعُدُّ أفراد مجموعة الرجال، إذ أن الشرط الأساسي لوجود مثل هذه المجموعة المعدودة هو أن يكون هناك عنصر يُستثنى من حكم المجموعة، نظراً لأن هذا الاستثناء هو الكفيل بأن يجعل المجموعة تنحصر أو تتسق؛ ويُمثل هذا العنصرَ المستثنىَ بالإضافة إلى الرجال الأبُ البدائي، في حين لا نظير له بالإضافة إلى النساء، فتكون مجموعة الرجال منحصرة لوجود العنصر الحاصر، في حين لا تنحصر مجموعة النساء لعدم وجود هذا العنصر الحاصر.

من هنا، ادعى «لاكان» أنه لا يمكن الكلام عن المرأة بصيغة العموم،

وإنما بصيغة الخصوص فقط، فلا يليق بوضع النساء إلا التعامل معهن واحدة واحدة؛ وأطلق عبارته الشهيرة: «**لا وجود للمرأة**» التي تضاهي عبارته الأخرى والمترتبة عليها، وهي: «**لا وجود للعلاقة الجنسية**»؛ وقد وضع لهذه الخاصية للمرأة رسماً مخصوصاً، إذ لجأ إلى شطب «ال» التعريف الداخلة عليها والتي تدل على الجنس، بالوجه الآتي: «La femme»؛ ونصوغها نحن بالشكل التالي: الـمرأة (مع وضع همزة قطع على الألف وشطب أفقي لـ«أل»).

وعلى هذا، فالمرأة **لا توجد معرَّفةً أو قل لا توجد معرِفةً، وإنما توجدُ نَكِرةً أو قل لا توجد إلا نَكِرة**؛ وليس في هذا التنكير أي دلالة على التقليل من شأن المرأة أو على دونية مقامها، بل إنه يدل، على العكس، على علوِّ رتبتها في الاستمتاع على رتبة الرجل، إذ تشاركه رتبته بأن تجعل من نفسها سبباً لشهوته، حتى يقضي حاجته منها، ولكنها تزيد عنه برتبة أعلى أخرى تختص بها من دونه، ونسبة هذه الرتبة الخاصة بها إلى الرتبة المشتركة بينهما كنسبة اللامتناهي إلى المتناهي.

قد نسلّم بأن المرأة لغز مُحيّر، اشتهاءً واستمتاعاً، حتى بالنسبة لنفسها، لغزٌ جعل «فرويد» يقر بأنه لا يعرف ما تريد، ويصفها بكونها «قارة سوداء»، وجعل «لاكان» يصفها تارة بـ«التائهة» وتارة بـ«الحمقاء»، وتارة بـ«المَلَك»، وأخرى بـ«الإله»، فإننا لا نسلّم بالفرضيات التي بُنيت عليها محاولات التحليليين فك هذا اللغز الأنثوي، ونقف عند فرضيتين اثنتين: «فرضية الأب البدائي»، و«فرضية شمولية القضيب».

1.2.2. فرضية الأب البدائي فرضية مزيَّفة؛ حتى لو سلَّمنا بأنه يجوز وضع تصورات وهمية لتفسير بعض الظواهر النفسية، فلا نسلّم بأن فرضية الأب البدائي التي فرّع عليها «لاكان» ضرورة تنكير المرأة هي أنسب فرضية لتفسير هذا التنكير، على تقدير صحته؛ فإنه بالإمكان أن نضع تصوُّراً متخيَّلاً، هو الآخر، تكون فيه الأولوية هذه المرة، لا للقضيب كما

عند التحليلي، وإنما للوجدان، بحيث يفضي إلى إثبات أن وجدان المرأة ينقسم قسمين: أحدهما وجدان شهَوي يشاركها الرجل فيه؛ والثاني وجدان غير شهوي مُميّز لأنوثتها لا يشاركها فيه؛ فإذا شعُرتْ به، شعُرتْ به كأنثى خالصة، فلا يُحوجها إلى الخروج عن ذاتها أو نسيان نفسها كما يُزعم، وإنما يَجعلها تُدرك بأن شعورها هذا لا يمكن أن تبلّغه بلغة الوجدان الشهوي المشترك بينها وبين الرجل.

بل إننا لا نسلّم، أصلاً، بموافقة فرضية الأب البدائي لما يجري في الحياة النفسية للإنسان، ولا حتى بمعقولية هذه الفرضية، إذ لا يمكن أن تقبلها الفطرة السليمة، ولا أن تعقلها البصيرة النافذة.

الواقع أن هذه الفرضية عبارة عن «علمنة» لحقائق دينية، أو قل، باصطلاحنا، عبارة عن «دهرنةٍ ما بعديةٍ» لهذه الحقائق؛ فليس القصد من ورائها مجرد المروق، أي الخروج من الدين فحسب، بل هو مطلق الشرود، أي الخروج من الأخلاق نفسها؛ لكنها ظلت أقرب إلى تزييف وتشويه الحقائق الدينية منها إلى تعقيلها وتعليلها؛ فقد أبى واضعها ـ أي «فرويد» ـ إلا أن يستغني بها عن لغة الدين التي جرفها السيل الدهراني الذي طغى في مجتمعه، وأن يُحقِّق هذا الاستغناء في مجال ليس أكثر تغلغلاً منه في الدين، ألا وهو الحياة النفسية! فما كان إلا أن مزج بين حقيقتين دينيتين كأسوإ ما يكون المزج:

إحداهما، الحقيقة الغيبية الأولى، وهي الإيمان بوجود الإله، وذلك بموجب الفطرة التي خُلقت عليها روح الإنسان، وهي ذاكرته الأصلية التي حفِظت سابق شهادته بوجود الإله، خالقاً ورازقاً، كما حفظت سابق تعهُّده بدائم التعبد لربه وحده، وخالصِ التخلق بأسمائه الحسنى؛

والثانية الحقيقة الحسية الأولى، وهي الإقرار بفضل الأبوين، وذلك بموجب غريزة الاجتماع التي خُلقت عليها نفس الإنسان، والتي تجعله

يرى في أسرته الأولى مجمع شمله ومبعث أمنه، مُقرّاً بالفضل لمن أنشأها من أساسها، وأنجبه فيها، ثم ربّاه على سنَنها.

وعلى الرغم من بساطة هذين الاعتقادين الدينيين في صورتهما الأصلية، فإن «فرويد» صنع منهما خليطاً التبس فيه قليل الحق بكثير من الباطل؛ أما الحق، فلا يزيد عن ذكر حاجة الإنسان إلى الشِّرعة؛ وأما الباطل، فأوجهه أكثر من أن تُحصى؛ فقد توهّم «فرويد» وجود عصبة بدائية تتكون من ثلاثة عناصر:

أحدها، جمْعٌ كبير من النساء لا يذكر لنا «فرويد» كيف وُلِدن، ولا كيف نشأن، ولا كم عددهن، ولا كيف وقعن تحت سلطان الاستعباد المطلق، حتى كأنهن أشياء خُلِقن من غير آباء، وإلا احتاج أن يقول في آبائهن ما قاله في الأب البدائي، فيذهب الأمر إلى غير نهاية أو قل، بالاصطلاح، يدور ويتسلسل.

والثاني أب متوحِّش مجهول الأصل لا يوضح «فرويد» كيف استطاع أن يتسلّط على النسوة كلهن، ولا ما الذي دعاه إلى الاستئثار بالاستمتاع بهن، بما فيهن أُمّه وبناته منهن جميعاً؛ كما لا يشرح «فرويد» كيف حصّل هذا الأب، على بالغ توحُّشه، قدرةً غير مسبوقة على تنظيم تحريم النساء على غيره، وعلى إنزال العقاب بِمخالف أمره.

والثالث، أبناء هاجت شهواتهم، وضاقوا بالتحريم الذي فرضه الأب عليهم، فاجتمعوا على قتله، واستمتعوا بأكله، غير أنهم اضطروا إلى ترك الاستمتاع بالنساء الذي كان مطلوبَهم، خوفاً من التقاتل فيما بينهم، مؤثرين حفظ حياتهم على حفظ شهواتهم؛ وهكذا، سخطوا على أبيهم حياً، وأطاعوه، بل أحبوه ميتاً، بدليل توارث إحياء ذكراه في قبائلهم، كل ذلك يجعلنا نسأل كيف امتلك هؤلاء جميعاً، على همجيتهم القصوى، من أسباب الإرادة والعقل ما يجعلهم يخطّطون ويشرّعون وينظرون في مآلات قراراتهم ونتائج أفعالهم.

وهكذا، استَبدَلتْ فرضيةُ الأب البدائي، بالإيمان بوجود الإله، الإيمانَ بوجود أب متوحِّش له صفة الإله المشرع، كما استبدَلت، بالإقرار بفضل الوالدين، الإقرارَ بقتل الوالد وأكله؛ وحينئذ، لا نعجب أن تكون تنظيراً للشرود المتمثل في انقلاب القيم المتعارف عليها؛ فقد بات التوحُّش هو الأصل في التخلُّق، فالأب المتوحّش هو الذي وضع الشِّرعة؛ وأبناؤُه، الذين لا يقلُّون عنه توحُّشاً، هم الذين حرصوا على إقامتها بين أظهرهم؛ فهل يُعقل أن يتولد قانون الشّرعة من هياج الغُلمة، وتتولد رِفعة الخُلُق من خِسَّة الطبع!

وقد اختار «لاكان» هاهنا أن يركّز على الجانب الاستمتاعي لهذا الأب البدائي، مبدياً مزيد الإلحاح على تأسيس التخلُّق على التوحش؛ إذ رأى، في وجود هذا الاستماع المطلق للأب، السببَ الذي يجعل الرجل «جمْعاً ومعرفةً»، فيدل على انضباط المتعة لديه؛ وفي المقابل، رأى، في فقدان هذا الاستمتاع المطلق، السببَ الذي يجعل المرأة «فرداً ونكرة»، فيدل على عدم انضباط المتعة لديها؛ ولا يخفى على ذي عقل ما في هذا البناء على استمتاع الأب البدائي من قلب شنيع للقيم، فقد أضحت المتعة المنضبطة عند الرجل تتفرّع على المتعة غير المنضبطة؛ وعلى العكس من ذلك، أضحت المتعة غير المنضبطة عند المرأة تتفرع على عدم وجود المتعة غير المنضبطة أصلاً، بل تتفرع على المتعة المنضبطة للرجل، إذ تخرج المرأة إلى متعتها غير المنضبطة بعد أن يقضي الرجل وطره منها، وهو، كما ذُكر، وطر منضبط.

2.2.2. فرضية شمولية القضيب فرضية مُغالِطة؛ لقد اتخذت شمولية القضيب وجهين أساسيين: «ماصدقي» و«مفهومي».

المراد بـ«الشمولية الماصدقية للقضيب» هو تعميم القضيب على جميع الأشخاص في جميع الأعمار: رجالاً ونساء، آباء وأمهات، أبناء وبنات؛ وقد تقرَّرت هذه الشمولية مع «فرويد» وتوسعت مع «لاكان»؛ فقد ادعى «فرويد» أنه لا وجود في اللاشعور إلا للقضيب، أما جنس المرأة فلا أثر

له فيه؛ فاللاشعور لا يعرف الفرق بين الجنسين؛ فبَنَى على هذه الفرضية علاقات أفراد الأسرة بعضهم ببعض، فجعلها عبارة عن علاقاتِ نزاع وهمي على القضيب، إذ تتنازع أوهامهم امتلاك هذه الآلة، دفعاً للخصاء عن الذات أو عن الغير؛ ثم جاء «لاكان»، فزاد هذه العلاقات تعقيداً، إذ أضاف إلى جانب امتلاك القضيب، جانب الاتصاف به، فازدوج النزاع الجنسي في العلاقات بين أفراد الأسرة؛ فالرجل يملك القضيب ولا يتصف به، والمرأة لا تملك القضيب، وإنما تتصف به، في حين يسعى الابن إلى أن يكون قضيب أمه، أي أن يتصف به، والبنت تسعى إلى أن تمتلك قضيب أبيها.

المراد بـ«الشمولية المفهومية للقضيب» هو تعميم القضيب على جميع الدوال اللغوية بجميع مدلولاتها باعتبارها تحمل آثار الكبت الأصلي؛ اختص «لاكان» بالقول بهذه الشمولية؛ فقد ميّز بين القضيب الخيالي الذي يراود خاطر الطفل والقضيب الرمزي الذي يدل على أن القضيب مفقود حيث كان ينبغي أن يكون، أي أنه ليس في مكانه؛ فجعل منه دالاً ليس كمثله دال، إذ يقوم على رأس كل الدوال، محيطاً بمجموع المدلولات، بل هو الدلالة بعينها، إذ يقول:

«القضيب هو الدلالة، ولا دلالة أخرى إلا الدلالة نفسها»[19].

ففرَّق بين القضيب دالاً والقضيب مدلولاً، وبين القضيب دالاً على الشهوة والقضيب دالاً على المتعة، وذهب إلى أن القضيب هو الدال المُميِّز الذي يُحقّق الوصل بين عالم الشهوة وعالم «اللوغوس»، أي عالم اللغة أو عالم العقل[20]؛ بل ادعى أن القضيب هو بمنزلة العارضة التي تدمغ كل مدلول، قائلاً:

---

(19) انظر: LACAN, Un discours qui ne serait pas du semlant, Séance 9 Mars 1970
LACAN "La signification du phallus", Ecrits.

(20) LACAN, "La signification du phallus", Ecrits: p. 692.

«إن القضيب يصير، حينئذ، [عبارة عن] العارضة التي تضرب بها يَد الإلَهَة [أي «أَيْدوس»، إلَهَة الحياء] المدلولَ، جاعلة منه نسلاً هجيناً للمتوالية الدالية»[21].

لقد ارتكب «لاكان» بالقول بهذه الشمولية بنوعيها: الماصدقي والمفهومي ما يسمَّى بـ«مغالطة التعميم المتعجِّل»، وتقوم هذه المغالطة في البناء على الآحاد لاستنتاج حكم يصدق على الجملة، أو، إن شئتَ قلتَ، تقوم في تعدية حكم الجزء إلى الكل من غير وجود علة في محله توجبها؛ لا أحد ينكر أن شهوة الجنس ـ أو قل شهوة الفرج ـ كشهوة الطعام مغروزة في نفس الإنسان، بحكم خِلقته الجسمية التي تدعوه إلى التناكح والتناسل؛ بيد أن التحليليين جرّدوا شهوة الجنس وفصلوها عن الحاجة إلى التناسل، في حين أنه لولا ضرورة النسل، لما كانت ثمة شهوة إلى الجنس؛ بل تعدَّوْا ذلك إلى أن أقاموا هذه الشهوة مقام أم الشهوات بإطلاق، في حين أنه لولا وجود شهوة الطعام، لما وُجدت شهوة الجنس؛ بل، أدهى من هذا، اتخذوا من القضيب رمزاً لها، وعمّموه على العلاقات النفسية لأفراد الأسرة، بل عمموه على اللغة التي تتوسل بها هذه العلاقات؛ فلنورد اعتراضاتنا على هذين التعميمين للقضيب من جهة الشرود الذي يفضيان إليه.

1.2.2.2. الاعتراض على الشمولية الماصدقة للقضيب؛ لئن كان «لاكان» قد ميّز «القضيب» من «الذَّكَر»، مصطلحاً على أن القضيب لا يدل على الذَّكَر، من حيث وُجوده، وإنما من حيث إمكان فُقدانه وحسب، يبقى أنه لجأ، كسابقه «فرويد»، إلى رمز الذكورة الخاص للدلالة على عموم شهوة الجنس، زاعماً، مِثْله، أنه لا حضور لغيره في لاشعور الطفل، ذكراً كان أم أنثى؛ فقد أراد أن يرتقي بالقضيب إلى درجة من التجريد تؤهِّله

---

(21) نفس المصدر، ونفس الصفحة.

لأن يكون الأصل الأول الذي تتفرع عليه شهوة الجنس، وهماً أو حقيقة؛ وليس الأمر كذلك، ذلك أن القضيب، على رتبته من التجريد، لا يرقى إلى أن يكون الرمز الذي يجمع بين الجنسين، **لأن الانحياز إلى الذكورة ظاهر فيه، والتوسل به لفهم الحياة الجنسية للأنثى لا يمكن إلا أن يزيدها استغلاقاً**، بل يصير حجاباً مُسدَلاً دونها، نظراً لأن هذا التوسل يوجب «استذكار» الأنثى، أي نقلها عن وصفها الجنسي الأصلي ومعاملتها معاملة الذَّكَر؛ وحسبك شاهداً على ذلك أن «لاكان»، ومن قَبْله «فرويد»، احتارا أيما حيرة في تحديد حياة المرأة الجنسية؛ فزعم «لاكان» أن لها متعتين متباينتين بإطلاق: قضيبية وغير قضيبية، واضعاً تصورات شاذة وصياغات متكلِّفة قد يكون في غنى عنها لو أنه ظفر بالمفهوم المناسب الذي يُمكّنه من معالجة خصوصية أنوثتها بصورة مباشرة، ولم يَضطر إلى التوسل برمز الذكورة؛ لِمَ لا يجوز، من حيث المبدأ، أن نضع تصوّراً آخَر غير ما وضع، بحيث لا يفصل بين أشكال الاستمتاع لدى المرأة، على فرض أنها أكثر من شكل واحد، بل يوحِّد بينها، مشتقاً بعضها من بعض! لا شك أن التحليلي لا يعدم الجواب عن هذا الاعتراض النظري، مستدلاً بالمعطيات التي تَمده بها الممارسة العلاجية والنتائجِ التي تُوصِّله إليها التجربة التحليلية، لكن يبقى أن نسبية هذه المعطيات العلاجية ومحدوديةَ هذه النتائج التحليلية تتركان الباب مفتوحاً **للتشكيك في فائدة هذه المعطيات والنتائج بالنسبة لمجتمعات أخرى غير المجتمع الذي أفرزها.**

وإذا نحن اعترضنا على أصلية القضيب، فلأنه، بموجب مجالنا التداولي الإسلامي، بالإمكان ردُّ القضيب إلى أصل أدل على الشهوة من غير تخصيص بالرجل أو المرأة، ألا وهو «العورة»! ومعلوم أن لها معاني متعددة، لغةً واصطلاحاً، لا يتسع المقام لبسطها؛ ولكن يمكن أن نضع لها تعريفاً مجملاً ندخل فيه معنى «الشهوة»، كأن نقول:

إن "العورة هي كل ما تستشعر أنه قد يثير شهوة الأجنبي من مواضع

جسمك متى وقع نظره عليه، فتُبادر إلى ستره عنه، حياء من إثارة شهوته، ودفعاً لما يؤذيك ويؤذيه».

فائدة هذا التعريف أنه لا يُحدّد المواضع التي هي مثارات الشهوة، بدءاً من آلة الجنس في جزئيتها وانتهاء بالجسم في كليته، فلا يُخرج التفريقات والتقسيمات التي وُضعت للعورة في المجال التداولي الإسلامي كالتفريق فيها بين «عورة الرجل» و«عورة المرأة» و«عورة الطفل» وكتقسيمها إلى «عورة مغلَّظة» و«عورة مخفَّفة» و«عورة متوسطة»؛ تترتب على هذا التعريف النتائج التالية:

أ. **لئن جاز أن يكون القضيب محل كبت في اللاشعور، فلأن يجوز أن تكون العورة محل هذا الكبت أوْلى**؛ ذلك أن كل قضيب عورة، لكن الأمر لا ينعكس، فليس كل عورة قضيباً، إذ أن هناك مواضع من الجسم غير القضيب قد تُهيّج الشهوة؛ ومعلوم أن هذه المواضع ليست ثابتة، بل تتغير بتغير أطوار الجسم، وتختلف باختلاف الأشخاص؛ فدَلَّ على أن العورة أصل والقضيب فرع منها؛ أضف إلى ذلك أن مفهوم العورة قد لا يتعارض مع دعوى التحليليين بأنه من الممكن «تشبيق» مناطق مختلفة من الجسم، أو، باصطلاحنا، «استشهاؤها» ـ أي جعلها تثير الشهوة ـ على أن لا يكون هذا «الاستشهاء» ناتجاً عن أفعال الشذوذ، بل إن هذا المفهوم قد لا يتعارض مع ما ذهب إليه «فرويد» من أن الجسم كله يمكن استشهاؤه، على أن يكون هذا الجسم جسم امرأة، إذ أن عورة المرأة تكاد تشمل جميع جسدها.

ب. **لئن جاز أن يستقطب القضيب اشتهاء أحد من أفراد الأسرة، فلأَن يجوز أن تنهض العورة بهذا الاستقطاب أوْلَى**؛ ذلك أن الفرق بين العورة والقضيب ليس مجرَّد كون العورة أعم والقضيب أخص، بل هناك خاصية أبرز في العورة منها في القضيب؛ وهذا الخاصية هي عدم انفكاكها عن الستر، فلا عورة بغير سَترة، فالحيوان لا عورة له، لأنه لا سَترة له، لكن

له سوأة، لأن الأصل في السوأة أن تكون مكشوفة؛ وهكذا، فلا تكون العورة إلا للإنسان، ولا تكون إلا موضعاً أو مواضع مستورة؛ والجدير بالذكر هاهنا هو أن تعاطي المرء لسِترها في الظاهر إنما هو عبارة عن صورة مجسَّدة لسترها في الباطن، فيلزم أن الأصل في ستر العورة هو سترها في الباطن، وقد سَمّى رجل التحليل هذا الستر في الباطن بـ«الكبت في اللاشعور»؛ وقد نسب «لاكان» هذا الستر الباطني إلى القضيب، إذ يرى أنه لا يمكن للقضيب أن يقوم بدوره، من حيث هو دالّ، إلا مستوراً، فيكون علامةً على الكبت الأصلي[22].

وتجب الإشارة إلى أن لوجود هذا الستر الداخلي علامة مخصوصة، وهذه العلامة هي وجود الحياء؛ والحياء على ضربين: ثابت وطارئ؛ أما الحياء الثابت، فيكون وصفاً ملازماً للمرء لا ينفك عنه، فيدل على أن هذا الفرد يحفظ ستار عورته في أحواله الباطنة بقدر ما هو حافظ له في تصرفاته الظاهرة؛ وأما الحياء الطارئ، فإنه يكسو المرء عند لحظة انكشاف عورته، جزءاً أو كلاً، فيدُلّ على أن هذا الفرد يحفظ هذا الستار في ظاهر تصرفاته، من غير أن يلزم من ذلك حفظه له في باطن أحواله؛ أما إذا لم يكسُه الحياء عند ظهور عورته، فهو أبعد من أن يحصّل الوعي بخصوصية عورته، لأن هذا الوعي لا يفارقه مطلقاً الشعور بواجب ستر العورة على قدر خصوصيتها، وإنما حسبُه أن له سوأة كسائر السوآت يقضي بها حاجته من شهوة الجماع كما أن له فماً كسائر الأفواه يقضي به حاجته من شهوة الطعام.

ج. لئن جاز أن يقع التنازع على القضيب، اتصافاً أو امتلاكاً، فلأن يقع التنافس على العورة، حفظاً وستراً، أوْلَى؛ إذا تقرر أن السُّترة هي من العورة بمنزلة الشرط من المشروط، فقد ظهر أن الأصل في وجود

---

(22) نفس المصدر، نفس الصفحة.

«اللباس» نفسه هو، بالذات، وجود السترة التي تكسو العورة، فتكون هذه السترة عبارة عن اللباس الأول[23]؛ وعلى هذا، فمتى وُجد التزاحم على العورة، فلا يكون من جنس التزاحم على القضيب، لأنه ليس، مطلقاً، تزاحماً على الاتصاف بها أو امتلاكها، وإنما تزاحماً على سترها؛ والتزاحم على هذا الستر هو، إذن، تزاحم على اللباس الأول؛ وحينها، يصح أن يكون تنافساً يتعدى امتلاك هذا اللباس إلى الاتصاف به، إذ كل واحد من الزوجين: الرجل والمرأة، لا يسعى إلى أن يملك لباساً يستتر به فقط، بل يسعى أن يكون هو نفسه اللباس الأول الذي يستتر به الطرف الآخر[24]، نازلاً منه منزلة السُّترة لعورته، إذ يحجبه عن اشتهاء الأجنبي وإيذائه؛ وهكذا، فشتان بين التنازع على القضيب والتنافس على العورة، فالأول تسابُق على عين القضيب الواحد، بينما الثاني تسابُق على لباس العورة الأول.

د. لئن جاز أن يتعلق الجميع بالقضيب، طلباً لشهوة الذات أو شهوة الآخَر، فلَأن يجوز تعلُّق الجميع بالعورة، طلباً لستر الذات أو ستر الآخَر، أوْلى؛ ذلك أن القضيب، مهما قيل عن شمولية التعلق به، فلا تبلغ هذه الشمولية سعة العورة؛ فلا يتعلق بالقضيب إلا من بلغ حد الاشتهاء الجنسي، وليس هذا فقط، بل لا بد أن يبلغ حد الاستمتاع، إذ الغاية من حصول الشهوة هو الوصول إلى قدر من المتعة؛ لذلك، فإن ما يزعمه التحليلي من أن الطفل، ولَمّا يبلغ السَّنَتين، يدرك، من خلال تكرار ذهاب أمه ومجيئها، وجود الشهوة الجنسية عندها، هو غلُوّ بعيد؛ فمن أين له، وهو لا يزال رضيعاً، أن يعرف هذه الشهوة وهو لم يذق قط طعمها؛ فلم لا يجوز أن يحمل تصرفات أمه على تعلّق من جنس تعلُّقه بها! وهيهات

---

(23) تدبر الآية الكريمة: ﴿يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاساً يُوَارِي سَوْءَاتِكُمْ وَرِيشاً وَلِبَاسُ التَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ ذَٰلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ﴾، 26، سورة الأعراف.

(24) تدبر الآية الكريمة: ﴿هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ﴾، 187، سورة البقرة.

أن يكون هذا التعلق، كما يزعم التحليلي، تعلق غُلمة، وإنما حقيقته، كما تبين، أنه تعلُّق رحمة، لصدوره عن الفطرة! والرحمة لا اشتهاء نفسياً معها، وإنما الاشتياقُ الروحي مبناها.

أما العورة، فتتسع لأكثر مما يتسع له القضيب، لملازمة اللباس لها؛ فاللباس على نوعين اثنين: اللباس الأصلي، وهو اللباس الأول الذي يكسو العورة؛ واللباس الفرعي، وهو اللباس الذي يستر مواضع من الجسم لا تدخل تحت مسمى العورة.

والحال أن الطفل يُنشّئه أبواه، أولاً، على ارتداء اللباس الفرعي، حتى يبلغ ما ينوف عن سبع سنوات؛ ثم بعد ذلك، تبدأ تنشئته على اللباس الأصلي ولو لم يبلغ حد الشهوة، ولا، بالحريّ، حد المتعة، على مقتضى تزايد مواضع العورة فيه بتقلبه في أطوار سنِّه، حتى يتهيأ لإدراك العورة، محلاً لا يزول عنه أبدا لباسه، هذا الإدراك الذي يزيد بزيادة حيائه؛ وشعورُه بالاستتار باللباس الأصلي غير شعوره باكتساء اللباس الفرعي، إذ «الاستتار» يقوِّي وعيه بمقتضيات علاقته بغيره، بينما الاكتساء يحيله على حاجات جسمه.

أما الأم، وقد اندرج في عورتها أكثرُ جسمها، فليس هناك أوثق منها صلة باللباس الأول، ولا أوعى منها بحقوقه، حتى إنها تسوّي بين هذه الحقوق وبين حقوق زوجها عليها، لأنها لا تتخذ زوجها لباساً لعورتها فقط، بل تريد أن تكون لباساً لزوجها على قدر عورتها؛ ولما اتسعت عورتها، حتى كادت أن تأتي على جسمها بجمعيته، فقد اتجهت إلى أن تكون هي الراعية لصلة الجسم باللباس الأول، لِما يورّثه هذا الاتساع من مزيد المعرفة بأسراره وآثاره.

وأما الأب، وهو يلاحظ كيف تولّت زوجه أمر اللباس الأصلي في أسرته، استتاراً وتهذيباً واستثماراً، فهو يجد نفسه يرتقي في مراتب اللباس، منتقلاً من ظاهر اللباس الأصلي إلى بالغ آثاره في باطنه، بل منتقلاً من

هذه الآثار إلى طلب رتبة في اللباس أفضل من سابقاتها، وما تلك إلا رتبة يستر فيها عورته الباطنة كما ستر عورته الظاهرة؛ فهي، الأخرى، لها أقدارها وأطوارها، ولها لباسها الأصلي الذي يوجب عليه ما أوجبه اللباس الظاهر، ستراً للذات وسترا للآخر؛ بيد أن الستر هنا غير الستر هناك، فهذا ستر للنفس، يقيها مهالك شهواتها، وذاك ستر للجسم، يغطّي مواطن الشهوة فيه؛ فيتبيّن أنه لولا الستر الأول، لما حصل الستر الثاني، فيتعين البدء بطلبه، وإلا فلا أقل من الجَد في طلبه، متى أريد للستر الثاني أن يظهر سره ويتسع أثره.

2.2.2.2. الاعتراض على الشمولية المفهومية للقضيب؛ لقد رأينا كيف أن «لاكان» في القول بهذه الشمولية جمع بين عناصر ثلاثة في تحديد القضيب هي: «اللغة» و«العارضة» و«الحياء»؛ فالقضيب يصل بين اللغة والشهوة كما أنه يصل بين العارضة والحياء.

أما الصلة بين اللغة والشهوة، فالمراد بها أن القضيب، بما هو دال، علامة على علاقة الذات بالدال، لأن اللغة شرط في وجود اللاشعور؛ وتفيد هذه العلاقة عند «لاكان» دخول الانقسام على الذات؛ وقد اتخذ هذا الانقسام عنده صوراً مختلفة؛ فبالإضافة إلى «الانقسام بين الذات القائلة الظاهرة والذات القائلة الباطنة» الذي عبرنا عنه بصيغ مختلفة، هناك «الانقسام بين الدال الأول والدال الثاني»، و«الانقسام بين الذات والموضوع المشتهَى»؛ وهكذا، فإن القضيب يصل بين اللغة والشهوة، محدثاً انقساماً في الذات؛ ولئن كان الغالب على «لاكان» أن يستعمل لفظ «اللغة»، جاعلاً منها بنية اللاشعور، فإنه استعمل في واحد من النصوص الذي تحدث فيه عن الصلة بين اللغة والشهوة لفظ «اللوغوس»[25].

---

(25) عبارة «لاكان» هي:

«le phallus est le signifiant privilégié de cette marque où la part du logos se conjoint à l'avénement du désir", Ecrits, p. 692.

ومعلوم أن هذا اللفظ اليوناني يفيد المعنيين: «اللغة» و«العقل» معاً، على اعتبار أنه لا لغة بغير عقل، ولا عقل بغير لغة أو قل على اعتبار أنهما وجهان لحقيقة واحدة؛ ولعل كلمة «البيان» العربية أقرب مقابل لهذا المفهوم اليوناني، إذ يفيد «الكلام الفصيح» و«الحجة الواضحة» معاً؛ ونرى أن «لاكان» ما كان ليورد هذا اللفظ اليوناني، لولا أنه وَجَد في «اللوغوس» ما لم يجده في «اللغة»، وما ذاك إلا ما تضمّنه من دلالة على العقل؛ والحال أن التضاد بين العقل والشهوة أقوى منه بين اللغة والشهوة؛ فالشهوة هوى، والهوى ضد العقل، في حين أن الهوى لا يضادُّ اللغة، وإنما ضدها اللغو؛ ومقصود «لاكان» هو، على التعيين، أن يبيّن كيف أن القضيب يمتاز عن غيره من الدوال في القدرة على الوصل بين طرفين متباينين كأشد ما يكون التباين، أي العقل والشهوة؛ وهكذا، يكون دور القضيب بوصفه دالاً أظهر في الجمع بين العقل والشهوة منه في الجمع بين اللغة والشهوة.

ولا يبعد أن يكون اعتبار هذه الدلالة لـ«اللوغوس» هو الذي جعل «لاكان» يردّ إلى القضيب كل المدلولات، بل يجعله في أصل الدلالة نفسها، إذ الدال لا يدل إلا بواسطته، فلا مدلول لدال ابتداء؛ والمدلولات إن هي إلا معقولات، ولا أعمَّ من المعقولات؛ وليس من الغلو أن نقول إن القضيب يبدو، حسب «لاكان»، عبارة عن عقل الشهوة؛ فللشهوة، عنده، عقل، وعقلها هو، بالذات، القضيب؛ فالشهوة لا تُعقَل - بمعنى لا تُدرك ولا تُضبط - بغير القضيب؛ ألا ترى كيف أن أحد مظاهر هذا العقل عنده هو عقل الشهوة عن المتعة، أي فصلها عنها!

ومتى وضعنا في الاعتبار أن «لاكان» يرى في الشهوة الخاصية التي تُميّز الذات تَميُّزها بالخاصية العقلية، ظهر أن «لاكان» يذهب إلى المطابقة بين العقل والشهوة، متوسلاً في ذلك بالقضيب؛ فإذا الشهوة انضبطت بالقضيب، ارتقت إلى رتبة العقل، بل الأصل فيها أن تكون، خلافاً للمتعة،

منضبطة، فتساوت مع العقل؛ فيلزم أن العقل يحتاج إلى القضيب احتياج الشهوة إليه؛ فكما أنه لولا وجود القضيب، ما وُجدت الدلالة، فكذلك لولا وجود القضيب، ما وُجِدت الشهوة، ولا وُجد العقل؛ انظر كيف انتهى «لاكان» إلى قلب قيمتي «القضيب» و«العقل»، جاعلاً الحاكمَ محكوماً والمحكوم حاكماً! فحاكم العقل صار محكوماً، ومحكوم القضيب صار حاكماً؛ وفي هذا، منتهى الشرود.

أما العورة، فعلى خلاف القضيب، فلا تُسمّى كذلك، حتى تكون كاسية، وإلا سقطت إلى درك السوأة، مضيِّقاً موضعها ومغلِّظاً أذاها؛ ولهذا الكساء أو اللباس وظيفتان مختلفتان وإن ارتبطتا فيما بينهما: إحداهما «الستار» بمعنى «تغطية العورة»، والأخرى «الحجاب» بمعنى «تغطية النظرة»[26]؛ والفرقُ بينهما من وجهين اثنين:

أحدهما، أن الأصل في الستار أن يتعلق بالذات، إذ يغطّي المرءُ عورتَه التي هي له، ولا يُغطّي عورة غيره، إلا إذا أضحى هذا الغير بمنزلة الذات كما هو الحال بالنسبة للزوج أو صار في حكم العاجز أو حكم المعدوم، بينما الأصل في الحجاب أن يتعلق بالآخَر، إذ المراد به لا حجْب نظر الذات، وإنما حجْب نظر الآخر، هذا النظر الذي يتقلب في مراتب عدة بين طرفين متباينين هما: «الاختلاس» و«التلصص».

والثاني، أن الستار أخصُّ والحجاب أعمّ، فكل ستار حجاب، إذ لا تُستر العورة إلا حجْباً لنظر الآخر، في حين ليس كل حجاب ستاراً، فقد يُحجب الآخَر عن النظر إلى غير العورة؛ وقد ساء، ـ ويالِلأسف! ـ استعمال لفظ «الحجاب»، حتى حُمل على معنى «حجاب الذات»، أي أن

---

(26) تدبر الآيتين الكريمتين: ﴿وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَسْتُورًا، وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي الْقُرْآنِ وَحْدَهُ وَلَّوْا عَلَى أَدْبَارِهِمْ نُفُورًا﴾، 45-46، سورة الإسراء.

الذات تحجب نفسها عن الآخرين، قاطعة صلتها بهم، ومنطوية على نفسها دونهم؛ وقد ظهر بطلان هذا التأويل بما لا مزيد عليه.

ولما ازدوج، في العورة، مدلول «ستر الذات»، حفظاً لخصوصيتها، بمدلول «حجب الآخر»، صرفاً لفضوليته، فقد تضمَّنت من موجبات العقل ما يتضمنه كل تحديد لعلاقة الذات بالآخَر، جلباً للأمن ودفعاً للأذى؛ فيجوز أن نقول بأن العورة، بقدر ما هي كاسية، فهي عاقلة؛ بل إن كساءها هو دليل عقلها، بل عين عقلها، فيكون العقل حاكمَ العورة كما يكون الكساء حاكمَها؛ وحينها، لا عجب أن يجعل اللسان العربي من الألفاظ المرادفة لكلمة «العقل» لفظَ «الستار» نفسه الذي جعلناه في أصل العورة؛ فإذن ستار العورة عقلُها، وعقل العورة ستارها؛ فأين من هذا ما أقام عليه «لاكان» صرحه التحليلي، وهو أن القضيب حاكم اللغة أو حاكم العقل؟

أما الصلة بين العارضة والحياء، فالمراد بها هو أن القضيب عبارة عن العارضة التي تدخل على الذات وتجعلها ذاتاً منقسمة، كما تدخل على الآخَر الكبير، وتدل على الفقد الذي يلحقه؛ غير أن اللافت للانتباه هو أن «لاكان» يورد أيضاً اسماً يونانيا آخر هو «الأَيِدوس»، ويدل، بوصفه اسماً عاماً، على معنى «الحياء»، وبوصفه اسمَ عَلم، على «إلهة الحياء»؛ ويستعمله في نصه، جامعاً بين المعنيين المذكورين، ويأتي به في سياق المقابلة بين «الحياء» و«القضيب»، مذكّراً بلوحة رسم شهيرة موجودة بمدينة «بونبه» بإيطاليا[27]، إذ يؤكد أن إلهة الحياء تظهر، بحسب الأسرار الدينية القديمة، حين يرفع «ستار» القضيب؛ وقد يوهمنا تأكيده هذا بأنه يقيم تعارضاً بين ظهور الحياء وانكشاف القضيب كما لو أن القضيب، إذا تكشّف، كان الرد المناسب عليه هو الحياء؛ وليس الأمر كذلك، وذلك لأمور أربعة:

أحدها، أن مقصوده بـ«الستار» ليس الكساء كما هو كساء العورة،

---

(27) Pompéi.

وإنما هو الكبت، إذ يكون القضيب علامة الكبت، بمعنى أن القضيب يدل على اتصال كل مدلول بـ«الكبت الأصلي»، والكبت الأصلي عبارة عن العملية الأولى التي تأسس بها اللاشعور أو قل هو الكبت الأول الذي بُني عليه اللاشعور من أصله.

والثاني، أن انكشاف القضيب ليس انكشاف العورة، وإنما اضطلاعه بدور الدال المتميّز، بحيث، يبقى على انكشافه الدالي، مكبوتاً لا شعوريا؛ فالظهور للدال وحده؛ أما آثاره، فمطوية في غياهب اللاشعور.

والثالث، أن الحياء ـ أو على حد تعبيره إلهة الحياء ـ يتخذ من القضيب وسيلة يَتوصَّل بها إلى دمغ كل مدلول، متسبباً في انقسام الذات؛ إلا أن «لاكان» اعتبر هذه الوسيلة عارضةً أشبه بعارضة خشبية تضرب بها إلهة الحياء المدلول، كأنه يشير إلى هيئة الانتصاب التي يكون عليها القضيب؛ فيلزم أن القضيب قرين الحياء، يثبت بثبوته وينتفي بانتفائه؛ فلا مجال هنا مطلقاً لأن يقال: «إن الحياء سِتْر للقضيب» أو «إن القضيب نَزْع للحياء».

والرابع، أن «لاكان» وصف المدلول المدموغ بواسطة القضيب بأنه نسل غير شرعي لدوال ازدوج بعضُها ببعض[28]، فدلَّ على ازدواج غير مشروع أشبه بازدواج الحياء بالقضيب.

من هنا، يتبين أن «لاكان» وقع، مرة أخرى، في قلب القيم، إذ قلب العلاقة بين القضيب والحياء، واقعاً في مزيد الشرود؛ فَبَدَل أن تكون هذه العلاقة علاقة تباين بينهما، أصبحت، معه، علاقة تداخل فيما بينهما؛ وبَدَل

---

(28) عبارة «لاكان» هي:

«le phallus devient alors la barre qui, par la main de ce démon [celui de l'Aïdos], frappe le signifié, le marquant comme la progéniture bâtarde da sa concaténation signifiante", Ecrits, p. 692.

أن تكون علاقةَ تَجرُّد أحدهما من الآخر، أضحت علاقة تسبّب أحدهما بالآخر، حتى بدا هذا التسبب وكأنه يجعل من القضيب، من حيث هو عارضة، ستاراً يستر به الحياء نفسه كما يستر به المدلولات في تناسلها من تراكيب الدوال؛ وهكذا، فإذا كانت البديهة ترى أن الحياء إنما جُعل ستراً للقضيب، فإن «لاكان» لا يأتي برأي غير هذا فحسب، بل يرى رأياً يضادُّه بإطلاق، وهو: أن القضيب، أصلاً، ستار للحياء؛ فهل من شرود بعد هذا الذي قيل في حق خُلُق هو ما هو، لطفاً وعفافاً.

أما بخصوص علاقة الحياء بالستار، فكما أن العورة لا توجد ولا تُعقل إلا بالستار، فكذلك الحياء لا يوجد ولا يُعقل إلا به، فيكون الستار شرطاً في وجود الحياء وشرطاً في إدراكه؛ وليس ذاك لأن الستار يُغطِّي الحياء كما يُغطِّي العورة، وإنما لأن الحياء هو نفسه ستار لغيره كما هو الشأن في حال العورة؛ فهو ستار ثابت لها متى تخلّق به باطن الإنسان، إذ يكون مانعاً من كشف لباسها الظاهر أو هو ستار طارئ لها متى وقع عليها نظر الناظر ولَمّا يتخلّق الباطن به؛ بل، أكثر من هذا، إن الستار نفسه لا يوجد ولا يُعقل بغير حياء؛ أما تعلُّق وجوده بوجود الحياء، فلولا أن الحياء ظهر مع أول إدراك لوجود العورة، ما اتخذ الإنسان لنفسه لباساً يسترها؛ وأما تَعلُّق إدراكه بإدراكه، فإن تصوُّر اللباس لا يستقيم ولا يكتمل، حتى يُبنَى على بعض المعاني التي تترتب على مفهوم «الحياء» نحو «الإخفاء» و«الإغضاء» و«الاتقاء» و«الإبعاد» و«الصون» والسّر»؛ ومتى ثبت أن الحياء والستار يتوقف أحدهما على الآخر، لزم أن يكونا في حكم المتطابقين دلالةً؛ لهذا، لا نستغرب أن يجعل اللسان العربي أحد معاني كلمة «الستار» معنى «الحياء» كما جعل منها معنى «العقل»، واصلاً بين هذه المفاهيم الثلاثة وصل ترادف مبيَّن غير مشوَّش؛ وواضح أن المرادفين للفظ ثالث مترادفان.

وإذا تقرر أن العلاقة التي تربط بين معاني «الستار» و«الحياء»

و«العقل» علاقة تلازم صريح، ظهر أنها تحيط بالعورة من كل جانب، فلا عورة بغير ستار، ولا عورة بغير حياء، ولا عوره بغير عقل؛ ولما تقرَّر، من ذي قبل، أن العورة هي الأصل الذي تفرَّع عليه القضيب، لزم أن يكون القضيب إنما تفرع منها بتجريدها من هذه العلاقة التي ترقى بأخلاقية الإنسان، أو بتحريف المعاني الداخلة في تركيبها عن مواضعها، وقد توسَّل هذا التحريف بأكثر من طريق في قلب القيم كأن يجعل القضيب حاكمَ الشهوة أو يجعله عقلَها الذي كاد يطابقها، أو يجعله خادماً للحياء في بثِّ الكبت أو يجعله الساتر الذي يستر به عمل الحياء؛ ومتى أضحى القضيب حاكماً وخادماً وساتراً، متجرّداً من العورة التي كانت، في الأصل، تستُره، والتي هي، بعكسه، محكومة ومخدومة ومستورة، فقد نتصوَّر مدى الانقلاب الأخلاقي الذي قامت به ما بعد الدهرانية، إذ هوى بالإنسانية إلى درَكها الأسفل، حتى تدحرجت على منحدر البهيمية، وهي تحسب نفسها مُشرِفة على أفق الألوهية بما لم يتقدم لها قط في تاريخها الطويل.

3.2. تعلق متعة المرأة النكرة بالإله الناقص

يقول «لاكان» عن متعة المرأة:

«إن هذه المتعة التي نتحقق بها والتي لا نعلم عنها شيئاً، أليست هي التي ترشدنا إلى طريق «الوجود»؛ ولِمَ لا نرى في وجه من وجوه الآخَر [الكبير]، [أي] الإله، وجهاً تُسنده المتعة النسوية»[29].

ويفرّق لاكان بين مدلول «الكينونة» ومدلول «الوجود»[30] بما يجعل الأول مفهوماً أعم، والثاني مفهوماً أخص، فالكينونة هي مجرد إقامة الشيء

---

(29) LACAN, Encore: p. 71.

(30) مقابله الفرنسي: Ex-sistence.

في المحل الذي هو الآخَر [الكبير]، ولا يلزم منه وجود هذا الشيء، في حين أن الوجود هو أن يكون الشيء خارج غيره أو قل الوجود هو «الكينونة، متحققةً بالخروج، إضافةً إلى شيء ما»، وقد نصطلح على تسميته بـ«**الوجود الخارجي الإضافي**»؛ وله تعلق بالبعد الواقعي، باعتباره خارج البعد الرمزي؛ وقد اعتبر «لاكان» إله الفلاسفة إلهاً كائناً فحسب، بينما اعتبر إله الدين إلهاً موجوداً، فخصَّه بالصدق دون غيره، قائلاً:

«إن الدين يصدق كلما قال إن الإله موجود، ولم يكتف بالقول بأنه كائن»(31).

غير أن «لاكان» وقع في التناقض عند حديثه عن إله الدين، فيبدو أنه أنزله منزلتين مختلفتين: إحداهما منزلة الأب البدائي الموهوم، إذ أن هذا الأب يوصف بالوجود، لأنه بقي خارج المجموعة التي خضعت لشرعة التحريم، فيكون هذا الخروج مُنشِئاً لهذه المجموعة، فكذلك إله الدين يوجد خارج مجموعة البشر، مؤسساً لها؛ والثانية منزلة الإله المسيحي المزعوم، إذ أن هذا الإله هو الذي قيل فيه بأنه استأثر باسمه وتجسَّد في ابنه؛ ولما لم يتصف هذا الإله بالخروج الذي ينشئ مجموعة الكائنات، فقد صار إلهاً موصوفاً بالجزئية كما تكون المرأة موصوفة بها، فلا يصدق عليه، بالتالي، الوجود؛ وهكذا، يكون إله الدين، عند «لاكان»، تارة موصوفاً بالوجود، وتارة غير موصوف به(32)؛ وحسبك هذا التناقض دليلاً آخر على قلب القيم الذي يلازم فكر «لاكان»؛ فبَدل أن يكون الإله الذي يتصف بالوجود هو الإله الذي له رتبة الإله المسيحي المزعوم، بحكم صلته بالتاريخ الديني، صار هو الإله الذي له رتبة الأب البدائي الموهوم؛ والعكس بالعكس، فبدل أن يكون الإله الذي لا يتصف بالوجود هو الإله

(31) عبارة «لاكان» هي: «la religion est vraie là où elle dit que Dieu ex-siste".

(32) انـظـر: LACAN, RSI, 17 décembre 1974 et note "A la lecture du 17 décembre 1974».

الذي له رتبة الأب البدائي الموهوم، بحكم أصله الأسطوري، صار هو الإله الذي له رتبة الإله المسيحي المزعوم.

مهما يكن من أمر، فإن الإله، موهوماً كان أو مزعوماً، موجوداً كان أم كان غير موجود، عبارة عن إله ناقص لنزوله في محل الآخَر [الكبير]؛ فمن المعلوم أن الآخَر يحتوي فراغاً في بعده الرمزي، بموجب كونه مَحل الدوال؛ وهذا الإله الناقص هو الذي زعم «لاكان» أن متعة المرأة تُرشِد إلى الطريق التي توصَّل إليه كما وضّح ذلك في جدول التجنيس: فكما أن للمرأة تعلّقاً بالقضيب ـ أي بالموضوع أ الذي هو سبب شهوتها ـ فكذلك لها تعلُّق بالفقد الذي يدخل على الآخَر [الكبير].

4.2. ازدواج الإله وازدواج المرأة

لقد ادعى «لاكان»، تبعاً لـ«فرويد»، أن الآخَر [الكبير] مَحلٌ للإله كما هو محل لغيره، وأن الأب يقوم، في الأسرة، مقام الإله، وضعاً للشّرعة وضبطاً للشهوة؛ فلنسلم بهذا الادعاء المبدئي ولننظر كيف يلزم منه أن وضع المرأة الاستمتاعي، «عند لاكان»، يستتبع وجود الإله، بَدل أن يستتبع وجود الإله استمتاع المرأة.

إن أول ما يترتب على هذا الادعاء في حق الأب هو أن بِناء الأسرة يُسقط بعض العناصر من الاعتبار، أو قل بالأحرى، تنشأ عنه «سُقاطة» أو بقية؛ وتتكون هذه السقاطة من عنصرين: أحدهما، «المرأة غير الموجودة في اللاشعور»، ما دامت المرأة بما هي كذلك، بحسب التحليليين، لا توجد في اللاشعور، وإنما الذي يوجد فيه هو الأمُّ وحدها؛ والثاني، «المتعة غير المشروعة»، ما دامت المتعة التي يتولاها الرجل هي المتعة المشروعة والممكنة بالنسبة إليه، متمثلةً في متعة القضيب؛ فإذا جاز ـ كما فعل «لاكان» و«فرويد» من قبْله ـ أن نتعاطى الجمع بين الأب والشّرعة، فلِمَ لا يجوز أن نستثمر هذه البقية الباقية، فنجمع بين المرأة والمتعة على

نفس النسق، لاسيما وأن التحليليين عالجوا حالات من المرض النفسي تُرفَض فيها الشرعة، ويُنبَذ فيها الأب، ويُطلق فيها العنان للمتعة، بل ويَتماهى فيها الرجل مع المرأة كما هو الأمر في الذُّهان[33]!

الظاهر أن حِرْص «لاكان» على إنجاز ما عجز عنه «فرويد»، اقتحاماً للقارة السوداء (أي المرأة)، أو إجابة عما تريد المرأة، دعاه إلى أن يختبر فائدة هذا الجمع الثاني - أي الجمع بين المرأة والمتعة - في اقتحام هذه القارة أو الإجابة عما تريد المرأة، فوصل بين المرأة والمتعة وصلا أحدث له إشكالاً عويصاً، وهو أن المرأة أُلزِمت بالشِّرعة من لدن الأب إلزام ولدها بها، مِمّا جعلها تخضع لحد الشهوة خضوع ولدها له، والشهوة والمتعة ضدان لا يجتمعان، إذ الشهوة منضبطة والمتعة لا انضباط معها؛ ولرفع هذا الإشكال المزعج، يبدو أن أقرب طريق إلى ذلك هو جعل المرأة تزدوج ازدواج الشهوة والمتعة، منقسمةً إلى شطرين: أحدهما يختص بقضاء الشهوة، والثاني يختص بتحصيل المتعة.

وقد أغرى هذا الطريق «لاكان»، فسلكه، مُصوراً امرأةً ليست كزوجها أو شريكها البتة؛ فإذا نظرنا إليها من جهة رجولة هذا الزوج، وجدنا أنها هي هي من حيث يحتسب الزوج، أي موافِقة لشهوته،؛ وهي ليست هي من حيث لا يحتسب، أي مستغرقة في متعتها؛ أما إذا نظرنا إليها من جهة أُبوّة هذا الزوج، وجدنا أنها، في تعاطيها لشهوتها، أشبه بالأب المشرّع الخاضع لشرعته، كما أنها، في تعاطيها لمتعتها، أشبه بالأب المشرّع الذي لا يخضع لشرعته شأن الأب البدائي؛ ومع هذا كله، لم يكتمل، بعدُ، التقابل بين الجمعين: «الجمع بين الأب والشرعة» و«الجمع بين المرأة والمتعة»؛ فحتى يكتمل هذا التقابل، لا بد من أن نخطو خطوة أخرى في طريق الوصل بين المرأة والألوهية كما تم الوصل بين الأبوة والألوهية؛

(33) الحالة المرضية لـ «شريبر» Schreber.

فإذا جاز أن يتأسس الجمع الأول على الإله، فلِمَ لا يجوز أن يتأسس الجمع الثاني، هو الآخر، عليه!

فلما كانت المرأة، وهي مشتهية، بمنزلة الأب المشرع الذي يخضع لشرعته، كانت صلتها مع الإله الأب - أو اسم الأب - الذي هو أحد وجوه الآخَر [الكبير]؛ ولما كانت المرأة، وهي مستمتعة، بمنزلة الأب المشرع الذي لا يخضع لشرعته، كانت صلتها مع الإله الذي هو الوجه الثاني للآخَر؛ وهكذا، يتبيّن أن المرأة لها تعلُّق بالآخَر الذي هو محل الإله، لا من جانب واحد، وإنما جانبين اثنين: أحدهما تعلُّقٌ بوجهه الذي هو الإله الضابط للشهوة، والثاني تعلّقٌ بوجهه الذي هو الإله الداعم للمتعة.

وإذا تقرر هذا، ظهر أن القول بأن ازدواج المرأة يتفرَّع على ازدواج الإله في الآخَر قول لا يصح، وأن العكس هو الصحيح، أي أن ازدواج المرأة هو الأصل الذي يتفرَّع عليه ازدواج الإله في الآخَر؛ لقد تَـمّ، في الحقيقة، إسقاط ازدواج المرأة على الآخَر الكبير، فأسفر عن وجهين مختلفين جُعلا إلهين اثنين؛ ولا نعدم أن نجد في النتائج التي توصل إليها «لاكان» أدلة على تبعية ازدواج الإله لازدواج المرأة في انتكاس لسُلَّم القيم، نذكر منها ما يلي:

1.4.2. استحالة العلاقة الجنسية؛ واضح أن «لاكان» لم يثبت على مسألة تحليلية قدر ما ثبت على هذه الاستحالة ولو أنه أبدى في آخِر تدريسه بعض الريبة في تقريره المطلق لهذه الاستحالة؛ وعلى الرغم من كون الصيغة التي ورَدت بها هذه المسألة تُصادم اعتقاد الجمهور، فلا شك أن كلّ زوج باشر زوجته يعلم أن هناك تفاوتا بينه وبينها في سير هذه المباشرة، على الأقل من جهة الوقت الذي يستغرقه، تَهيّؤاً وتَمتُّعاً؛ وليس هذا التفاوت، كما زُعِم، دليلاً على دخول نقص وجودي على هذه المباشرة الجنسية، وإنما دليل على الحاجة إلى إحسان التصرف فيها، وإلا

لما كانت هناك ضرورة إلى الملاعبة والمداعبة ولوازمهما؛ وليس خافياً أنه لا أقوى من هذين الفعلين الأخيرين تأليفاً بين الزوجين، قلباً وقالباً، ولا أبلغ أثراً في مستقبل علاقتهما، تقويةً لبعدها الوجداني، وترقيةً بوصفها الإنساني.

وقد نسَب «لاكان»، ومن قبله «فرويد»، هذا التفاوت إلى خُلوِّ اللاشعور من دال يرمز إلى جنس المرأة واحتوائه على الدال الذي يرمز إلى جنس الرجل بَدلَه؛ ثم يزيد «لاكان» على «فرويد» درجة، فيرى في هذا الخلُوّ اللاشعوري نقصاً متأصلاً في اللغة، وفقداً محدَّداً للآخَر؛ وهكذا، يبدأ «لاكان» بتعليل استمتاع المرأة باللغة أو بالآخَر، بوصفه محلاً لدوالّها كما هو الحال بالنسبة لتعليل استمتاع الرجل؛ لكنه ينتهي إلى تعليله بالوجود الإلهي؛ وبيان ذلك أنه يثير مسألة هذا الوجود، قاصداً «الوجود الخارجي الإضافي»، فيقول بأن الإله ليس داخل اللغة، أي ليس محكوماً بأحكامها؛ وعليه، فلا بد أن يكون له وجود خارجها؛ فإذن الإله موجود وجوداً خارجياً بالإضافة إلى اللغة[34]؛ وبعد أن وَصَل بين الإله واللغة، مضى إلى الوصل بين الإله وبين «الخلَل» الذي تُحدثه اللغة في العلاقة الجنسية بين الشريكين، فزعم بأن الإله يتوسل باللغة في الحيلولة دون هذه العلاقة، قائلاً:

«ليس الإله إلا عبارة عما يجعل من اللغة السبَب في عدم حصول العلاقة بين الجنسين»[35].

فيتبيّن إذن أن «لاكان» قد رتّب وجود الإله على تأثير اللغة في رفع العلاقة الجنسية؛ ولما كانت المرأة طرفاً في هذه العلاقة التي استحالت بموجب اللغة، لزم أن يكون هذا الوجود الإلهي مُرتَّباً على دخول المرأة

---

(34) انظر: LACAN, RSI, 17/12/74.

(35) نفس المصدر.

في هذه العلاقة؛ وهكذا، يستتبع وضع المرأة الجنسي وجود الإله.

2.4.2. ازدواج الإله؛ لقد تقدَّم أن «لاكان» جعل الآخَر يزدوج إلى وجهين: الوجه الذي هو اسم الأب والوجه الذي تتعلق به متعة المرأة، والذي خصّه باسم الإله؛ ولما كان «لاكان» يُنزل الأب منزلة الإله في الشرعة، فقد صار إلى إثبات هذا الازدواج للإله نفسه، فيكون للإله وجهان، أحدهما يتصل بوظيفة الأب التي تنهض بالخصاء؛ والثاني يتصل بمتعة المرأة التي تخرج عن الخصاء؛ ثم لما كان هذا الازدواج ينفي عن الإله الوحدانية، بادر، فنفى عنه الاثنينية، من غير أن يُثبت له الوحدانية، قائلاً:

«هذا ليس إلهين اثنين، ولا هو إله واحد»[36].

وحين تأمُّل هذا الازدواج للإله الذي لا يجعل منه اثنين ولا واحداً، يترجّح أن لدليل القياس حظاً في القول به، إذ الأظهر أنه متفرع على ازدواج المرأة بطريق القياس؛ فليست المرأة امرأتين ولو تباين فيها الجانبان: «المتعة القضيبية» و«المتعة الأخرى»، لكنها ليست، في ذات الوقت امرأة واحدة، ولو اتحد جسمها الذي يحتضن متعتها؛ فكذلك الإله، عند «لاكان»، ليس إلهين ولو تباين فيه الجانبان: «ضبط الشهوة» و«دعم المتعة»، لكنه ليس، أيضاً، إلهاً واحداً ولو اتحد موقعه الذي له في الآخَر.

5.2. المطابقة بين المرأة والإله

لم يقف «لاكان» عند حدّ تفريع ازدواجية الإله على ازدواجية المرأة، بل تعدى ذلك إلى ما هو أشنع، وهو أنه ردّ الإله إلى المرأة.

لقد اتضح أن «لاكان» فرّق بين الرجل الذي يكون بكليته في متعة القضيب التي تدل على خصائه، وبين المرأة التي لا تكون فيها إلا

(36) LACAN, Encore, 20 février 1973: p. 71.

بجزئيتها، وأرجع هذا الفرق إلى كون الرجال مجموعة اتسقت بفضل الاستثناء الذي يُشكِّله الأب البدائي، إذ رفَض هذه المتعة المحدودة، بينما النساء لسن مجموعة متسقة، لأنه لا وجود لهذا الاستثناء بالإضافة إليهن؛ فبنى على هذا الفرق أن المرأة بالمعنى الكلي - أو قل المرأة المعرَّفة أو قل المرأة المعرِفة أو، بالرسم المصطلح عليه، «ألـمرأة» (بهمزة القطع المغلّظة) لا وجود لها، وإنما الوجود للنساء واحدة واحدة، أي للمرأة النكرة.

من ثَمّ، ذهب «لاكان» إلى القول بأن «ألـمرأة»، لو كانت موجودة، لكان الإله هو «ألـمرأة»[37]، ومتى صار الإله عبارة عن المرأة المعرفة متى وجدت، لزم أن يكون وجود الإله تابعاً لوجود المرأة المعرفة - أو «ألـمرأة»؛ ثم لما كانت المرأة المعرفة لا وجود لها، فقد لزم أن لا يكون الإله موجوداً؛ وهذا ما يؤكده قول «لاكان»:

«ليس هناك آخَر [كبير] يجيب جواب الشريك، إذ حاجة النوع الإنساني كل الحاجة هي أن يكون هناك آخَر للآخر؛ وهو الذي نسميه، عموماً، الإله، لكن التحليل يكشف أنه ليس إلا ألـمرأة»[38].

الظاهر أن «لاكان» استعمل في جدول التجنيس مفهوم «الكل» الذي رمز إليه بالسور الكلي «كا» بمعنيين مختلفين: أحدهما نسميه بـ«الكل المجموعي» أو، تخفيفاً، «الكل المجموع»، والمراد به الكل الذي يتحدد بأفراده؛ والثاني نسميه بـ«الكل المجزوئي» أو، تخفيفاً، «الكل المجزوء»[39]، والمراد به الكل الذي يتحدد بأطرافه؛ والفرقُ بين «الفرد» و«الطرف» هو أن الفرد عبارة عن حاصل تشخيص الكل كما يكون زيد تشخيصاً

(37) BALMES, Dieu, le sexe et la vérité: p. 39.

(38) LACAN, Sinthome, Ornicar nº 9: p. 39.

(39) مقابله الفرنسي: le tout méréologique.

للإنسان، في حين أن الطرف عبارة عن حاصل تقسيم الكل، سواء كان تقسيماً مادياً أو معنوياً كما يكون الرأس أو الوجدان تقسيماً للإنسان؛ فحين تطرَّق «لاكان» إلى مفهوم «الكل»، في عمود الرجل من هذا الجدول، حمل رمزه على المعنى المجموعي، إذ رتَّب على استثناء الأب البدائي وجود الاتساق الذي يقوم بمجموعة الرجال؛ أما عندما تطرَّق إلى هذا المفهوم في عمود المرأة حمل رمزه على المعنى المجزوئي، إذ جعل المرأة ذاتين: ذات المتعة القضيبية وذات المتعة الأخرى؛ ومعلوم أن المرأة المعرفة، عند «لاكان»، هي المرأة بالمعنى الكلي؛ وما دام الكل على نوعين: المجموع والمجزوء، احتملت نسبة الكلي إلى المرأة كلاً المعنيين: «الكلي المجموعي» و«الكلي المجزوئي»، فتكون المرأة على نوعين: «المرأة التي هي كل مجموع»، و«المرأة التي هي كل مجزوء»؛ وقد عبّر «لاكان»، كما مضى، عن أولاهما بـ«ألـمرأة»، أي، باصطلاحنا، «المرأة المعُرَّفة» أو «المرأة المعْرِفة»، وعن الثانية بالمرأة المفردة، أي، باصطلاحنا، «المرأة النكرة»؛ فلننظر ما هي النتائج التي تترتب على هذين المعنيين الكليين للمرأة في تعلُّق الإله بهما.

1.5.2. المرأة المعرفة بالمعنى الكلي المجموعي؛ لقد دأب التحليليون أن يتأولوا مفهوم «المرأة المعرفة» بكونها عبارة عن كلي مجموعي؛ والأصل في ذلك أن «لاكان» ينظر إليها على أنها مجموعة أفراد تستند، في اتساقها، إلى وجود استثناء للحكم الذي خضع له أفرادها شأن مجموعة الرجال بالنسبة لوظيفة القضيب أو لحكم الإخصاء؛ يترتب على هذا التصور النتيجتان التاليتان:

إحداهما، أن المرأة المعرفة بالمعنى المجموعي ليست شخصاً بعينه، وإنما هي مفهومٌ مجموعيٌّ؛ معلوم أن المفهوم المجموعي لا وجود له في الخارج، فينتفي عنه وصف التشخص، وإنما الوجود المشخص هو لأفراده؛ وحينها، ألا يجوز أن تكون النساء النكرات، أي النساء فرداً فرداً، هُنَّ،

بالذات، أولئك الأفراد الذين يندرجون تحت هذا المفهوم المجموعي الذي تُشكّله المرأة المعرفة! ونظفر بدليل على هذا الجواز فيما قاله «لاكان»، ساخراً ولَاجِداً، وهو:

«ألا إن الإله يتدخل في كل وقت، مثلاً، على شكل امرأة! يعرف الكهنة أن امرأةً [بالتنكير] والإله هو نفس الصنف من السم»(40).

فقد جاء ذكر لفظ «المرأة»، في هذ القول الذي يطابق بينها وبين الإله، بصيغة التنكير مرتين ـ أي امرأة ـ فتكون هذه المطابقة عبارة عن تشخيص للمطابقة بين الإله والمرأة المعرفة، أي أن المرأة النكرة فيها عبارة عن فرد من أفراد المرأة المعرفة.

وإذا ظهر أن المرأة، نكرةً، إنما هي شخص يندرج في المرأة، معرفةً، فقد بات القول بأن المرأة المعرفة غير موجودة ـ أي «الـمرأة» ـ تحصيلُ حاصل، بل حشو، لأنها غير موجودة بالحد أصلاً، إلا أن يكون المراد به التأكيد، في مقام تردُّد المخاطَب، على وجود أفراد المفهوم دون المفهوم؛ ولا يفيد أن يقال: إن النساء النكرات لا يتّسقن ولا يُجمَعن، لأنا نقول: لا يُشترط في المجموعة الاتساق إلا متى سلّمنا بمبدإ عدم التناقض، أما إذا اطَّرحناه ولو جزئياً، أمكن تحصيل مجموعات غير متسقة كما هو الأمر فيما يعرف باسم «المنطق غير الاتساقي»(41)؛ وحتى «لاكان» يبدو أنه، هو نفسه، أسَّس مجموعته المتسقة على خرق هذا المبدإ، حين قال بالاستثناء المؤسِّس لهذه المجموعة.

والنتيجة الثانية؛ تعليق الإله بالمرأة المعرفة بالمعنى المجموعي يجعل منه، لا ذاتاً، وإنما مجرّد ماهية؛ لا يخفى أن قول «لاكان» إن المرأة

(40) LACAN, "Conférences et Entretiens dans des universités nord-américaines", Scilicet n° 6/7, 1975: pp. 32-37.

(41) مقابله الفرنسي: Logique paraconsistante.

المعرفة، لو وُجِدت، لكان الإله هو هذه المرأة، يترتب عليه حكمان، أحدهما أن الإله يَدخل في نفس الجنس الدلالي الذي تدخل فيه المرأة المعرفة؛ وقد اتضح أن الجنس الدلالي الذي تندرج تحته هو جنس المفهوم، فيلزم أن الإله، هو الآخر، عبارة، لا عن ذات حقة، وإنما عن مفهوم مجرَّد، أي ماهية محضة؛ الحكم الثاني أن الإله لا يمكن أن يتصف إلا بنفس الوجود الذي تتصف به المرأة المعرفة حالما كانت موجودة؛ ولما كانت المرأة المعرفة لا تعدو كونها مفهوماً، وجب أن يكون وجودها وجودَ ماهية، لا وجود ذات، أي وجوداً ذهنياً، لا وجوداً عينياً؛ ثم لَمّا كان الإله مفهوماً مِثلَها، كان وجوده، هو أيضاً، وجوداً ماهوياً مِثل وجودها؛ والحال أن الوجود الماهوي للمفهوم يتحدد بالاتساق المنطقي وحده، وهو أن لا يعرِضَ له التناقض بأي وجه، إذ نسبة «الاتساق» و«التناقض» إليه كنسبة «الوجود» و«العدم» إلى الشيء الخارجي؛ فإذن الوجود الماهوي للمفهوم هو مُجرَّد خُلوّه من التناقض؛ فعندئذ، يَصحُّ أن المفهوم المتناقض هو كَلّا مفهوم أو أن الماهية المتناقضة كلّا ماهية، أي أنها في حكم المعدوم؛ وإذا ثبت هذا، ظهر أن قول «لاكان»: «لا توجد المرأة المعرفة» مردود إلى القول: «ليست المرأة المعرفة مفهوماً»، وقوله الآخر: «لو وُجِدت المرأة المعرفة، لكان الإله هذه المرأة» مردوداً إلى القول: «لو كانت المرأة المعرفة مفهوماً، لكان الإله هذه المرأة».

والحاصل أن ردَّ الإله إلى المرأة المعرفة بمعنى الكلي المجموعي اتخذ صورتين: إحداهما تعليق مفهوم بمفهوم أو ماهية بماهية؛ والثانية تعليق وجودٍ ذهني بوجود ذهني أو وجود ماهوي بوجود ماهوي.

2.5.2. المرأة النكرة بالمعنى الكلي المجزوئي؛ لقد تقرر عند «لاكان» أن المرأة لا تستجيب لمنطق المجموعة القائم على الاستثناء استجابة

(42) مقابله الفرنسي: Pas-tout.

الرجل له، فكان أن وصفها بأنها امرأة «لا ـ كُلّ»[42] أو، دمجاً، «لاكُلّ»، أي لها رتبة المرأة النكرة؛ وواضح أن المقصود هنا بـ «لاكُلّ» هو نفي الكل المجموع عنها؛ وإذا انتفى هذا المعنى المجموعي، تعيَّن إثبات الكل المجزوء لها، فتكون امرأة كلية كما تكون المرأة المعرفة امرأة كلية ولو لم يكن بنفس المعنى.

بيد أن «لاكان» لا يكتفي بنسبة صفة اللَّاكُلُّ إلى المرأة، بل ينسبها أيضاً إلى الإله؛ إذ يقول:

«إن الإله هو «اللَّاكُلُّ» الذي يرجع الفضل في تمييزه إليها [أي المسيحية]، ممتنعةً عن خلطه بفكرة العالم البلهاء»[43].

وواضح أن مراد «لاكان» بـ«اللَّاكُلُّ»، واصفاً به الإله هو عين مراده به في اتصاف المرأة به، أي انتفاء الكل المجموع عن الإله، فيلزم أن الإله هو، كذلك، كل بالمعنى المجزوئي.

غير أن الذي يدعو إلى التوقف عنده هو أن «لاكان» ينفى عن الإله، باعتباره «لاكلا» صفة الوجود، في حين أثبت هذه الصفة للمرأة، باعتبارها «لاكلا»، ولم ينفِها عنها إلا من حيث كونها كلاً مجموعاً؛ أو قل، «اللاكل» موجود، متى كان امرأة، وغير موجود، متى كان إلهاً؛ وفي هذا إشكال صريح؛ ولا يمكن رفعه إلا بأحد الطريقين: إما حمل مفهوم «اللاكل» على معنيين مختلفين أو حمل مفهوم «الوجود» على معنيين مختلفين؛ وقد اختار «لاكان» الطريق الثاني، ففرَّق في «الوجود» بين «existence»، وهو مطلق الوجود، وقد ندعوه بـ«الوجود الخارجي الإطلاقي» أو، اختصاراً، «الوجود الإطلاقي» وبين «ex-sistence» (بالفصل بين «ex» و«sistence») وهو ـ كما مضى ـ «الوجود خارجَ شيء»، وقد

---

(43) Lacan, Allocution précédant le séminaire R.S.I. du 17 Décembre 1974, Ornicar, 1975, n° 2, pp. 98-99.

ندعوه بـ«الوجود الخارجي الإضافي» أو، اختصاراً، «الوجود الإضافي»؛ وبناء على هذا، يكون «اللاكل» موجوداً وجوداً إطلاقياً، متى كان امرأةً، وغير موجود وجوداً إضافياً، متى كان إلهاً؛ وبهذا، ترتفع شبهة التناقض، فوجود «اللاكل» النسوي غيرُ وجود «اللاكل» الإلهي، بحيث يمكن الجمع بين إثبات الأول ونفي الثاني.

وقد نص «لاكان» على هذا التعارض الذي يقيمه بين الإله، لاكلّا، والوجود الخارجي الإضافي في قوله:

«إن الإله [بوصفه لاكلا] هو ما لا يُسمح له بأي وجود خارجي إضافي»(44).

فمعلوم أن اتساق المجموعة، بحسب «لاكان»، لا يحصل إلا بوجود المستثنى من الحكم الذي عمَّ أفرادها، ووجودُ هذا المستثنى مُنتفٍ في حال «اللاكل»، فيلزم أن «اللاكل» يستلزم عدم الاتساق، وبالتالي، أن الإله، باعتباره «لاكلا»، غير موجود وجوداً إضافياً.

ولما كان ديدن «لاكان» الشرود، أي ترك الأخلاق المعهودة إلى ضدها، فلنبين كيف يتجلى قلب القيم في هذا التعارض بين الألوهية والوجود الإضافي من الوجهين الآتيين:

1.2.5.2. اللاكل دليل كمال، لا دليل نقص؛ لما كان «اللاكل» (أي الكل المجزوء) يستلزم عدم الاتساق، لزم أن الذات التي تتصف به لا يمكن الإحاطة بأطرافها؛ ذلك أن أي صفة أو حكم يقع على هذه الذات لا يستوعبها على تمامها، إذ يبقى دائماً منها طرف أو أطراف لا تندرج تحته؛ وبهذا، يكون عدم الإحاطة بهذه الذات شاهداً على أن هذا الشيء أكبر أو أكمل من أن تحيط به أية صفة مخصوصة؛ والمعلوم بالضرورة أنه

---

(44) نفس المصدر.

لا أكبر ولا أكمل من الذات الإلهية، لأن مراتب هذا الكمال لا نهاية لها؛ فحينئذ، يتبين أنه لا أحقّ بوصف «لاكل»، بهذا المعنى، من الذات الإلهية.

2.2.5.2. اللاكل يوجب الوجود الإضافي؛ إذا تقرر أن الذات الإلهية أحق بـ«اللاكل»، ظهر أن كل ما سواها من الذوات لا يصدق عليه «اللاكل» إلا بوجه محدود، حتى إن كمال «اللاكل» في حق الذات الإلهية يضاد نقصه في حق الذوات الأخرى، وهذا يعنى أن الذات الإلهية التي تتفرد بهذا الكمال تكون عبارة عن المستثنى المطلوب في تحقيق الاتساق الذي يحصل به الكل المجموعي، إذ يغدو هذا الكل المجموع هو جملة الأفراد الذين يتصفون بنقصان «اللاكل»؛ فيتبيّن إذن أن الذي جعل هذا الكل المجموع يتسق هو وجود الذات الإلهية الموصوفة بكمال «اللاكل»، أي بكمال الكل المجزوء؛ فإن وجود الكمال ضروري لمعرفة النقصان؛ كما يتبيّن أن وجود الذات الإلهية، هاهنا، وجود خارجي إضافي، لأن الاتساق الذي يقترن بهذا الوجود، كما تقرَّر، لا يكون إلا مع حصول الاستثناء؛ وليس أولى بهذا الاستثناء من الذات الإلهية، إذ تتحقق به على وجه لا يتحقق به أي استثناء سواه، كمالاً ونفوذاً؛ وبهذا، يبطل ما ادعاه «لاكان» من وجود تعارض بين «اللاكل» الإلهي والوجود الخارجي الإضافي.

والواقع أن «لاكان» لم يتمسك بدعواه هذه إلى نهاية المطاف، بل لم يتردد في القول بضدها، إذ أسند، في مواضع أخرى، الوجود الإضافي إلى الإله؛ فقد ذكر أن الدين حق لأنه، على خلاف الفلسفة، لا يكتفي بوصف الإله بالكينونة، بل «يقول إن الإله موجود وجوداً إضافياً، بل إنه الوجود الإضافي بامتياز»(45)؛ وسعياً لرفع هذا التناقض، قد نفترض أن الكل الذي يختص به الإله في هذا السياق الذي وصفه بالوجود ليس «اللاكل»، وإنما

(45) انظر: LACAN, RSI, 17/12/1974.

الكل المجموعي؛ فيكون للإله، باعتباره كلاً مجموعياً، وجود إضافي، ولكن، باعتباره «لاكلا»، لا يكون له هذا الوجود؛ غير أن هذا الافتراض لا يصح، لأن الأصل في الكل المجموع هو وجود شيء خارج هذا الكل يتعين أن يكون له حكم مخالف لحكم هذا الكل، حتى يورّثه الاتساق المطلوب؛ وهذا الشيء، كما يزعم «لاكان»، لا وجود له بالنسبة للمرأة، ولا، بالحري، بالنسبة للإله، إذ ليس كمثله شيء.

غير أن الرأي الذي نرتضيه هو أن نفي «لاكان» الوجود الإضافي عن الإله من حيث هو «لاكل» لا يفيد، بالضرورة، نفي الوجود عنه، بل يجوز أن يفيد ثبوت وجود يضادُّه؛ وضدّه هو، على وجه التعيين، ما أسميناه بـ«الوجود الإطلاقي»، أي الوجود، مجرَّداً من الاعتبار الإضافي أو، قل، هو وجود الشيء بغض النظر عما هو موجود بالنسبة إليه؛ والظاهر أن هذا المعنى يَرِد عند «لاكان» في بعض النصوص التي يستعمل فيها لفظ «existence» (أي الوجود) بصورة الرسم المتعارف عليه، أي بدون الفصل بين جزئيه كما في قوله:

«إن الكيفية التي يوجد [existe] عليها [أي الإله] قد لا تعجب الجميع، وخاصة رجال اللاهوت الذين هم أقوى مني في الاستغناء عن وجوده [existence]؛ ومن سوء الحظ، لستُ في نفس الوضع تماماً، لأنني [أنا] أتعامل مع الآخَر [الكبير]؛ وهذا الآخَر، إذا لم يكن منه إلا واحد، فلا بد أن تكون له صلة بما يظهر من الجنس الآخَر»(46).

فيُستفاد من هذا النص أن المرأة تجد متعتها الأخرى في الآخَر بوصفه محلاً للإله؛ ومعلوم أن هذه المتعة لا تَملكها إلا المرأة النكرة باعتبارها ليست بكليتها في المتعة القضيبية أو قل باعتبارها تتصف بـ«اللاكل»، [أي تتصف بالكل المجزوء]؛ ومعلوم كذلك أن المرأة النكرة،

LACAN, Encore: p. 65. (46)

على عكس المرأة المعرفة، موجودة وجوداً إطلاقياً، فيلزم أن تكون علاقتها بالإله علاقة وجود إطلاقي من الطرفين كما يؤكد ذلك قوله:

«إذا لم أدُلَّ بـ دا(أ) إلا على متعة المرأة، فبالتأكيد لأنني هاهنا تبيّنت أن الإله لم يُحقق، بعدُ، خروجَه».

وبناء على ما وضحناه، فإن قول «لاكان» الذي ينفي فيه الوجود الإضافي عن الاله يصير مردوداً إلى القول: «إن الإله، بوصفه «اللاكل»، موجود وجوداً إطلاقياً»؛ وحينها، يرتفع التناقض بينه وبين قوله الآخَر الذي يُثبت للإله الوجود الإضافي؛ فيصح أن نقول: «إن الإله موجود وجوداً إطلاقياً، متى كان موصوفاً بـ«اللاكل»، وموجود وجوداً إضافياً متى كان سبباً في اتساق الكل المجموعي».

6.2. إبطال الفرق الاستمتاعي بين المرأة والرجل

لقد بنينا، إلى حد الآن، نقدنا لمفهوم «المرأة» على التسليم بالتفرقة الّتي وضعها «لاكان» بين «المرأة المعرفة» و«المرأة النكرة»، والآن نروم إبطال هذه التفرقة وبيان أن المرأة والرجل سواء في وضعهما الاستمتاعي؛ لقد زعم «لاكان» أن المرأة، لما كانت تختلف عن الرجل من جهة وجود المستثنى من وظيفة القضيب أو الخصاء، عرَض لها التنكير، وصارت متعتها مزدوجة: متعة قضيبية ومتعة أخرى؛ وعندنا أن المرأة لا يلحقها التنكير إلا كما يلحق الرجل متى وُجد، بل إن المرأة معرَّفة كتعريف الرجل؛ وتوضيح ذلك من وجهين:

1.6.2. جواز اشتراك المرأة والرجل في نفس الاتساق؛ لقد جعل «لاكان»، من «أب العصبة» أو «الأب البدائي» الذي قال به «فرويد» «الإله الأب»، متأثراً في ذلك بالمسيحية وكاشفاً عن الخلفية اليهودية التي بناه عليها «فرويد»؛ ومعلوم أن الإله الأب، في المسيحية، هو الإله في غيرها من الأديان السماوية؛ وإذا كان الأمر كذلك، وجب أن لا يكون الاستثناء

الذي يَخُصّ الإله استثناء بالإضافة إلى الرجال وحدهم، وإنما استثناء بالإضافة إلى البشر جميعاً، رجالاً كانوا أو نساء؛ فالإله ليس كمثله شيء من خَلْقه، وصفاً كان أو حكماً؛ وبموجب هذا الاستثناء الإلهي، تُحصّل مجموعة البشر كلُّها الاتساق الذي تحتاجه، فيَصدُق على نسائها ما يصدُق على رجالها، وجوداً وإحصاءً، تحديداً وتعريفاً، ضبطاً وتشريعاً.

2.6.2. جواز اختصاص المرأة باتساقها كما يختص الرجل باتساقه؛ قد نحصر الاستثناء في نطاق البشر كما يبدو أن «فرويد» حصره فيه، إذ كان يرى في الإله صورة متوهّمة للأب؛ ومتى سلمنا بأن الرجل يستمد وصف الكل المجموعي من وجود أب بشري يُستثنى من الحكم الذي يدخل تحته، فما المانع، في المقابل، من أن تستمد المرأة وصف الكل من وجود أم بشرية تُستثنى من الحكم الذي تدخل تحته! ألا توجد هذه الأم التي يمكن أن تكون هي المستثنى الباعث على اتساق المرأة؟ لا حاجة لأن نضع فرضية وهمية مغرِقة في الخيال البعيد مثل أسطورة أب العصبة؛ فلنا في تاريخ البشرية الديني ما يغني عن الوهم، فـ«مريم» ابنة عمران، عليها السلام، لم تكن كإحدى النساء، بل اختارها الحق سبحانه لكي تحمل وتضع، من غير أن يمسسها بشر، نبياً رسولاً؛ وهذا الاصطفاء الإلهي جعلها في مقام الاستثناء الأكبر، بالإضافة إلى النساء: فهؤلاء لا يحملن، ولا يستمتعن إلا بالمس البشري؛ وهكذا، فلما كان حكم مريم عليها السلام في الإنجاب غير حكم باقي النساء، فقد استحقت دون سواها أن تورّث مجموعة النساء الاتساق الذي يجعلهن معرفات لا نكرات، وموجودات لا معدومات، أي يتصفن بالكل المجموعي، لا بالكل المجزوئي.

ومع ذلك، لم يعِنّ لـ«لاكان» أن يجعل من «مريم» عليها السلام المرأة المستثناة التي تضاهي الرجل المستثنى الذي هو الأب البدائي؛ وحتى لو عنّ له هذا الأمر ما كان ليفعله، لأن فعله يأتي بنيان التحليل

النفسي من قواعده؛ وقد قام هذا البنيان، أصلاً، على أنه ليس في اللاشعور إلا الرجل والقضيب؛ أما شخص المرأة، فلا مكان له فيه ولا، بالأحرى، جنسُها؛ وكل ما يوجد من المرأة في اللاشعور، بحسب هذا التحليل، هو صفة «الأم»، والأم إنما تدور في فلك الرجل والقضيب؛ وعلى هذا، فحتى لو فرضنا أن «لاكان» حمل قصة مريم على أحسن الوجوه، فغالب الظن أنه لن يتعدى بهذه الأم العذراء رتبة المرأة المعرفة؛ ومعلوم أن المرأة المعرفة، عنده، عبارة عن مجموعة فارغة، إذ لا وجود لها مطلقاً.

ومجمل القول في هذ الفصل الثامن أن «لاكان» لم يبلغ في قلب القيم والتغلغل في الشرود ما بلغه في تناوله المتعة الخاصة بالمرأة التي سماها بـ«المتعة الأخرى»، إذ وصلها بما تعارف عليه الناس جميعاً بأنه ينزل منزلة الضد من متعة الجسم، فقد جعل متعة المرأة من جنس ما سماه «متعة الصوفي»، تجربة وتعبيراً، كما جمع بينها وبين ما سماه «متعة الإله»، انطواء على النقص ودلالة على الجزء؛ وقد برهن «لاكان» في هذا الوصل المزدوج على نهاية الجهل بمقتضيات الحقيقتين المتميزتين: الحقيقة الروحية في لطف معانيها والحقيقة الإلهية في قدر أوصافها.

فأقمنا الأدلة على بطلان ردّ متعة المرأة إلى الحال الصوفي، لأن الصوفي لا يشتهي كما تشتهي المرأة، وإنما يشتاق؛ ولا يستمتع كما تستمتع، وإنما يبتهج؛ ولا يشهد جسمه كما تشهد جسمها، وإنما يشهد ربه وحده؛ لأن شوق الصوفي إلى ربه والابتهاج به وشهوده هي أوصاف روحه النازلة من عالم الغيب، أما شهوة المرأة ومتعتها وشهود جسمها، فهي أوصاف نفسها النابتة في عالم الشهادة؛ وإذا اكتفى الصوفي بالإشارة إلى ابتهاجه الروحي، فليس لأنه جاهل به جهل المرأة باستمتاعها النفسي، لأن الإشارة، في هذا المقام، أبلغ من العبارة، تبييناً وتعريفاً.

كما بينا بطلان وصل متعة المرأة بالإله؛ فدحضنا الفرضيتين اللتين

بُني عليهما هذا الوصل، إحداهما، فرضية الأب البدائي التي هي عبارة عن علمنة متكلفة لحقائق دينية صريحة كوجود إله منزَّه ووجوب شرع منزَّل؛ والثانية فرضية شمولية القضيب، وهي شموليتان: شمولية ماصدقية تتعلق بالأفراد وشمولية مفهومية تتعلق بالدوال اللغوية؛ وبينا كيف أن مفهوم «العورة» يغني عن مفهوم «القضيب» فلا يُخرج البتة إلى قلب القيم كما يُخرج إليه، بل على العكس، يفضي إلى حفظها، لأنه يقترن، أصلاً، بمفهوم اللباس بنوعيه: المعنوي والمادي، الأصلي والتبَعي؛ كما بينا كيف أن القول بازدواج الإله تفرَّع على القول بازدواج المرأة وازدواج متعتها، جاعلاً وجود الإله تابعاً لوجود المرأة، إن وجوداً إطلاقياً أو وجوداً إضافياً؛ وهل في الفساد أبعد من القول بتبعية الكائن اللامتناهي للكائن المتناهي؟

الفصل التاسع
الاستمتاع وحب التملك

لقد تبيّن أن الغُلمة عند «فرويد» اتخذت صورة المتعة مع «لاكان»، كما تبيّن أن المتعة عنده عبارة عن أصل مؤسِّس، أي أصل ينبني عليه غيره ولا ينبني على غيره؛ بل جعل «لاكان» من الاستمتاع أصل الأصول الذي تُبْنى عليه الحياة النفسية برمتها، مقتفياً أثر «فرويد» في اعتبار الاغتلام أساس هذه الحياة بقضّها وقضيضها؛ وقصدنا في هذا المقام أن نتعرض بالنقد لهذه الصفة التأسيسية التي منحها «لاكان» للاستمتاع، وها نحن الآن ذاكرون جملة من الشُّبَه التي تَرِد على هذا التأسيس الاستمتاعي.

1. تبعية الاستمتاع للتملك

لقد اقتبس «لاكان» مفهوم «الاستمتاع» من القانون عن طريق «هيغل» الذي أضفى عليه مسحة خاصة؛ ومعلوم أن الاستمتاع يتصل، في القانون، بما يُعرف بـ«حق الانتفاع»[1]. وهو عبارة عن الحق الذي يُخوّله القانون لشخص بعينه في التمتع بشيء هو مِلْك لغيره؛ وهكذا، فإن التمتع الذي يترتب على حق الانتفاع عبارة عن التصرف المشروع في مِلك الغير، ولا تصرّف مشروعاً في شيء دون أن يتنازل الآخَر، طوعاً أو كرهاً، عن ادعاءاته المطلبية في استعماله، وهذا التنازل ولو لم يكن تنازلاً عن الشيء

(1) مقابله الفرنسي: .L'usufruit

ذاته، فهو تنازل عن صفة من صفاته، وهي «الاستعمال»، والاستعمال إنما هو جانب من ملكية الشيء، فالذي يملك الشيء يملك استعماله؛ وهذا يعني أن تنازل الذات عن الاستعمال هو نقل لملكيته إلى غيرها؛ فيلزم من هذا أن التمتع لا يتعلق إلا بما يقبل أن يكون موضوعاً للتملك ـ أو قل للحيازة ـ حتى ولو كان تَملُّك الاستعمال؛ وكل دخول للذات في تَملُّك شيء، كائناً ما كان، يجعلها، في ذات الوقت، تنتزع عن الآخَر تَملُّكه، فلا شيء يكون لي إلا بالقدر الذي لا يكون لغيري؛ وبهذا، يتضح أن الاستمتاع منوط بالملكية من وجهين متلازمين: «إثبات ملكية الشيء للذات» و«انتزاع ملكية نفس الشيء من الآخَر»؛ والقانون، بضبطه لملكية شيء على هذا الوجه، أوصافاً وحدوداً، إنما يضبط استمتاع المالك لهذا الشيء.

1.1. الاستمتاع وملكية الجسم

لا شك أن من أقوى الأدلة على أن الاستمتاع يتأسس على الملكية هو وجود الجسم، وذلك لاعتبارين اثنين:

أولهما، غلبة الاعتقاد بأن الإنسان ليس أقرب إلى مِلك شيء قربَه إلى مِلك جسمه؛ إذ خرج الإنسان إلى الوجود وهو مالك لجسمه، بحيث يُعتبر الجسم الملكية الأولى للذات؛ ولا يزال هذا الاعتقاد يقوى على مر الزمن، حتى وُجد اليوم من يدعو إلى حق الإنسان في التصرف بكلية جسمه كيفما شاء، بيعاً أو وسماً أو قطعاً أو قتلاً[2].

والاعتبار الثاني، أن الاستمتاع، كما يؤكد «لاكان»، يجري بين جنبات الجسم؛ ويتخذ هذا الاستمتاع الجسمي أشكالاً رئيسة ثلاثة:

أ. استمتاع الذات بجسمها؛ واضح أن الذات لا تستمتع بجسمها إلا

---

(2) كما يقول بذلك بعض «الليبيرتاريين» المحدثين.

لثبوت ملكيتها لهذا الجسم، طبيعة وقانوناً؛ ولولا وجود هذه الملكية، لما تصرَّفت الذات في طاقات جسمها، تجارة وإعارة، حتى إن بعضهم أجاز أن يتصرف الإنسان في جسمه بما ينزع عنه ملكيته، كأن يختار بمحض إراداته أن يكون عبداً لغيره؛ وإذا كان العبد المُكره، كما يزعم «لاكان» عُقيب «هيغل»، يستمتع دون مالكه، فما الظن بالعبد المختار، فلا ريب أن استمتاعه أعظم.

ب. استمتاع الذات بجسم الآخَر النظير؛ فقد تَملك الذات جسم الآخَر النظير، شراءً كما في نظام العبودية، وسخرةً كما في نظام الإقطاعية، واستغلالاً كما في نظام الرأسمالية، فيكون استمتاعها على قدر ما ملكته من هذا الجسم، إن بنيةً أو خدمةً؛ وهكذا، فلا استمتاع بجسم الآخَر النظير بغير امتلاكه، إن كلاً أو جزءاً.

ج. استمتاع الآخَر الكبير بجسم الذات؛ لما كان الجسم لا يتحدد بذاته، وإنما يتحدد بما سواه، مُمثَّلاً في سابق اللغة ولازم القانون، دخلت الشبهة على ملكية الذات لهذا الجسم الذي يتصرّف فيه غيرها؛ ولما كان الآخَر الكبير محل اللغة والقانون، فقد أضحى أولى بهذه الملكية من الذات، مستمتعاً بالجسم الذي يجسِّد وجودها؛ فالآخَر الكبير ينزع عن الذات ملكيتها لجسمها، فيصبح هذا الجسم محلاً لاستمتاعه.

2.1. الاستمتاع وملكية الأب البدائي للنساء

لقد بسطنا الكلام في «أب العصبة البدائية» بما يغني عن إعادته؛ وحسبنا من هذه الأسطورة أن الأب البدائي يريد أن يستمتع بالنساء كلهن، لا ينافسه فيهن أحد، ولا يحدُّ استمتاعه حدّ؛ وليس له من طريق إلى استمتاع من هذا القبيل إلا بأن يكون هو المالك المطلق للنساء، فلا ينازعه في ملكه أحد بإطلاق، حتى إن مِلكيته بقيت سارية المفعول بعد موته، مع أن الموت من شأنه أن يجعل لها نهاية؛ والشاهد على ذلك أن

أبناءه، من بعده، امتنعوا عن اقتسام تركته من النساء، مع أنهم قتلوه من أجل أن يتقاسموهن، وبالتالي امتنعوا عن الاستمتاع ولو ببعض مِنهن، سواء كان ذلك من خوفٍ على مصيرهم أن يكون مِثْل مصير أبيهم أو كان من ندم على شنيع فعلتهم؛ على أي حال، فإنه لا استمتاع بغير امتلاك؛ وبقاءُ ملكية الأب البدائي بعد قتله إنما هو مزيد دليل على تقدُّم المِلك على المتعة، فقد تنتفي المتعة، ولا ينتفي المِلك.

3.1. أنواع المتع والتملك

لقد قسَّم «لاكان»، كما مضى، الاستمتاع إلى أنواع كثيرة، وتقلَّب في أسمائها، وانتهى به المطاف إلى تقرير أربعة منها أثبتها في العقدة «البوروميةَّ»، وهي: «متعة المعنى» و«المتعة القضيبية» و«المتعة الأخرى» و«فائض المتعة»؛ ورغم أن «لاكان» لم يتعرَّض لهذه المتع الأربع من جانب المِلك الذي يلازمها إلا لماماً، فليس يعسر على الناظر فيها أن يتبيّن بأنها مبنية كلها على الحيازة بوجه أو بآخر.

أما متعة المعنى، فواضح أنها تقوم أساساً على أن تمتلك الذات اللغة وأن تتوسط بها في الوصول إلى الاستمتاع؛ فهذه المتعة عبارة عن الإشباع الوجداني الذي تشعر به الذات حينما تُدرك المعنى أو المعاني التي يحملها دال أو متوالية من دوال اللغة، أو حينما تتبين أن هذا الدال أو هذه الدوال هي بمنزلة حروف ليس تحتها معان مخصوصة، وخاصية الحرف أن له صلة بالبعد الواقعي الذي يتحقق بالمتعة[3]؛ فمثلاً المريض النفسي يريد أن يقف، بمعونة التحليلي، على المعنى الذي ينطوي عليه عرَضُه، والذي يجد فيه متعته اللاشعورية؛ ولكي لا يؤدي المعنى المكتشف إلى إدامة هذا العَرَض عنده بدل إزالته، فإن التحليلي قد يصرفه

---

(3) انظر، في بيان دلالة «الحرف» عند «لاكان»، الضميمة من هذا الكتاب بعنوان: «تأثيل المصطلح العلمي، التحليل النفسي نموذجاً».

عنه باللجوء إلى الاشتراك اللفظي، متقلباً بين مدلولات متباينة تُيسّر على صاحب العَرَض التطلع إلى ما وراء المعنى ذاته، أي الانتقال من الدال بوصفه صورة لفظية موصولة بالبعد الرمزي إلى الدال بوصفه حرفاً مرسوماً موصولاً بالبعد الواقعي؛ وهكذا، فإن الذات لا تحظى بهذا الاستمتاع، حتى تمتلك أسباب اللغة، لفظاً ورسماً، حقيقة ومجازاً.

وأما عن متعة القضيب، فإن جدلية امتلاك القضيب والاتصاف به جلية غير خفية؛ فالرجل يملك القضيب ولا يتصف به؛ والمرأة، على عكسه، لا تملك القضيب وتتصف به؛ وعندنا أن الاتصاف بالشيء إنما هو درجة قصوى في امتلاكه، وهي التي يتحقق فيها التماهي مع الشيء كحال من استبدّ به العشق، أياً كان مُتعلّق هذا العشق، إذ العاشق يتماهى مع معشوقه؛ وهكذا، فإن الاتصاف أخص والامتلاك أعم، فكل اتصاف تَملُّك، لكن ليس كل تَملُّك اتصافاً، وقد نخصُّ التملك الذي ليس اتصافاً باسم «الإلحاق»؛ ويزعم «لاكان» أن المرأة تسعى جاهدة بأن تتصف بالقضيب - أو، بتعبيره، أن تكون هي القضيب - حتى تستأثر بشهوة الرجل؛ فحقيقة هذا السعي أنه عبارة عن رغبة المرأة في أن تَملِك القضيب إلى حد التماهي معه، جاعلة مِلْكها عين وجودها؛ بل، أدهى من ذلك، فقد جعل «لاكان» من امتلاك القضيب - بِما أنه رمز للشهوة - أساس الروابط الوجدانية بين أفراد الأسرة؛ فجميعهم، حسب ظنه، يتنازعون هذا الامتلاك على اختلاف بينهم في درجته؛ فقد تكون هذه الدرجة إلحاقاً أو تكون اتصافاً، وقد ينسبونه إلى أنفسهم أو ينسبونه إلى غيرهم كأن ينسبه الطفل إلى أمه نِسبة إلحاق، وينسبه إلى نفسه نسبة اتصاف.

وأما «فائض المتعة» أو «الموضوع أ»، فيدل على تعلّقه بالمِلك أمران على الأقل: أحدهما، أن «الموضوع أ» عبارة عن البقية الباقية من الشيء المشتهَى التي يظفر بها المستمتع، تعويضاً له عن تَعذُّر الوصول إلى الاستمتاع المطلق بهذا الشيء؛ والأمر الثاني، أن أبرز صورة اتخذها

«الموضوع أ»، بحسب «لاكان»، هي الأشياء المصنَّعة المتكثرة والمتنوّعة التي لا ينفك يقذف بها، إلى أسواق العالم، قطار التكتلات الصناعية في النظام الرأسمالي، جاعلاً جمهور المستهلكين يلهثون وراء الاستزادة منها بغير انقطاع؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن يكون الموضوع أ في صورة المصنَّع الاستهلاكي غاية في التحقق بالملكية، وذلك لسببين اثنين: أحدهما، أن أقوى مظهر يتجلى به حب الامتلاك هو الاستهلاك، ذلك أن الاستهلاك إتلاف بيّن، ولا خلاف في أن الإتلاف أقوى دليل على الامتلاك؛ والسبب الثاني، أنه ليس كالمِلك شيء يرغب الإنسان في الاستزادة منه بلا نهاية[4]، مسوّلةً له نفسه بأنه، بهذه الاستزادة غير المتناهية، سوف يدرك الخُلْد؛ ولما كان الاستهلاك تحققاً متميزاً بالامتلاك، فقد بات يأخذ بأسباب الإتلاف اللامتناهي؛ فالمستهلك لا يَنِي يركض، متلهّفاً متحرّقاً، وراء اقتناص ملذات وشهوات أشبه بالسراب في حَرّ النهار، كلما اقتنص منها شيئاً، زاد وهمُه، وهاج اشتهاؤه.

أما عن المتعة الأخرى، فإن «لاكان» يزعم أن لهذه المتعة علاقة بالآخَر الكبير، وأن هذه العلاقة هي من جنس علاقة الصوفي بالإله؛ ومعلوم أن هذه العلاقة الأخيرة هي علاقة فناء روحي، فيلزم، بموجب الجمع في جنس واحد بين المرأة والصوفي، أن تكون علاقة هذه المتعة النسوية بالآخَر الكبير عبارة عن فناء فيه؛ والحال أن الفناء هو بلوغ غاية الاتصاف بالشيء؛ فإذا كان اتصاف الذات بشيء ما، كما ذُكِر، تَملُّكاً تتماهى فيه الذات مع هذا الشيء تماهياً يحفظ لها الحق في هذا التملك، فإن الفناء هو عبارة عن تَماهي الذات مع الشيء بما يجعل حق التملّك ينتقل إلى هذا الشيء؛ فالفاني هو من ينقلب امتلاكه للشيء إلى امتلاك هذا الشيء له، أو، قل، هو من فني عن ملكه ليبقى ملك غيره؛ أما علاقة

---

(4) تأمّل الحديث الشريف: «لو كان لابن آدم واديان من مال لابتغى وادياً ثالثاً، ولا يملأ جوف بن آدم إلا التراب» (صحيح مسلم).

الملكية بالمتعة الأخرى التي تختص بها المرأة، فلا فناء فيها، إذ تبقى هذه الملكية محفوظة للمرأة حتى ولو انتقلت إلى الآخَر الكبير؛ وحينها، نفهم تقلُّب «لاكان» بين باطلين اثنين: أحدهما، أن يَنسُب وجود هذه المتعة إلى المرأة كما لو أنها تَملك علاقتها بالآخَر الكبير؛ والثاني أن يجعل الإلهَ عبارة عن المرأة المعرَّفة لو أنها كانت موجودة كما لو أن عدم وجودها هو عين فنائها.

إذا ثبت أن العلاقة التي تجمع بين المستمتع وبين جسمه أو لغته أو مستهلكاته هي علاقة امتلاك صريح، إن إلحاقاً أو اتصافاً، ظهر أن الاستمتاع يتأسس أصلاً على الامتلاك، فحيثما وجد الاستمتاع، فثمة شعور بالملكية، وحيثما لا يوجد هذا الشعور ولو على وجه خفي، فليس ثمة استمتاع؛ ومتى وضعنا في الاعتبار أن علاقة المستمتع بما يملك، جسماً أو لغة أو مستهلَكات، هي علاقة وجدانية، وجب أن يُبنى الاستمتاع، لا على مُجرّد التملك، وإنما على حب التملك؛ فحب التملك هو الأصل الذي يتفرع عليه الاستمتاع؛ فيترتَّب على هذا أن الحياة النفسية للإنسان تتأسس، بالأصالة، على حب التملّك؛ أما حب التمتع، فما هو إلا فرع من فروع حب التملك، مَثَله في ذلك كمَثل حب السلطة وحب المعرفة؛ وبهذا، يبطل ما ادعاه «لاكان» من أن الاستمتاع هو الأصل الذي تُبنى عليه الحياة النفسية.

2. تولُّد التنازع من التملك

لا خلاف في أن من يَملك شيئاً يستأثر به لنفسه؛ كما لا خلاف في أن الاستئثار بالشيء يَحرِم الآخَر من الانتفاع به بغير إذن مالكه، ناهيك عن امتلاكه بدوره؛ وهكذا، يلزم بالضرورة من إثبات المِلك لأحد سلبُه عن سواه؛ وإذا ظهر أن التملّك يزدوج، بموجب تعريفه وحكمه، بعدم التملّك، وجب أن يكون، بالأساس، فعلاً إضافياً ـ أو، قل، فعلاً علاقياً ـ

أي أن الشيء لا يكون مِلكاً لأحد إلا بالنسبة إلى من لا مِلك له (أو إن شئت قلت: لا مِلك له فيه)؛ وإذا نظرنا ملياً في هذه الصبغة الإضافية أو العلاقية للتملك - أي الصبغة التي تجعلني لا أملك إلا ما لا يملك غيري، ويجعل غيري لا يملك إلا ما لا أملك - لا نلبث أن نتبيّن كيف يكون التملك داعياً إلى التنازع، ذلك أن ما يملكه المرء هو عبارة عما يمكن أن ينتزعه من غيره، بل عبارة عما انتزعه بالفعل منه.

فلنضرب مثالاً على هذا بشخصين لم يسبق أن مَلَكا شيئاً، ولا حتى حصّل ذهنهما معنى الملكية، فقُذِف بهما في جزيرة غير مسكونة ولا كبيرة، بحيث يَقدران على التطواف في كل جنباتها؛ فلو فرضنا أن أحدهما جاء إلى جنبة من هذه الجنبات، فأحاطها بسياج من أغصان الشجر، وألمح إلى صاحبه بأن نسبتها إليه كنسبة جسمه إليه بوصفها امتداداً طبيعياً له، حتى إنه إذا انتقل عنها، ظل يتوهّم أنه ترك خلفه بعضاً من جسمه؛ فبيِّن أن تسييجه لهذه الجنبة هو تسييج لما كان يمكن أن يكون امتداداً لجسم صاحبه لولا أنه سبقه إليه؛ ومن هذه الجهة، يكون قد انتزع من صاحبه ما حقُّ هذا الصاحب أن يضيفه، هو الآخر، إلى جسمه، فيجد في نفسه من هذا الانتزاع شيئاً، وهذا الشيء إنما هو الظلم؛ أما السبق إلى التسييج، فلا يجوز أن يكون عذراً ولا، بالحريِّ، حقاً؛ فكما أن الحق لا يُنال بالقوة، فكذلك لا يُنال بالعجَلَة؛ لذلك، كان هذا الانتزاع الذي يولّد الإحساس بالظلم هو، بالذات، أساس التنازع الذي يتسبّب فيه حب التملك، فإذن لا تنازع بغير انتزاع، أو قل، بإيجاز، كل مملوك منتزَع، وكل منتزَع مظلمة.

ولا ينبني حبّ التملك على التنازع الناتج عن الانتزاع المشوب بالظلم فحسب، بل يكون هذا التنازع المتفرع من حب التملك - ولنسمه بـ تنازع التملك أو التنازع التملكي - هو الأصل في كل تنازع آخر؛ فلا بد أن يكون فيه من إتيان أحد المتنازعين لفعل النزع نصيب، جلياً كان أو

خفياً، وأيضاً من وجدان الآخَر لحال الظلم نصيب مثله، قوياً كان أو ضعيفاً.

ولا يخفى أن حب التملك هو الأصل في كل التعلُّقات التي ابتُلي بها الإنسان مثل «حبّ المال» و«حبّ النساء» و«حبّ الجاه» و«حبّ الظهور» و«حبّ الرئاسة» أو قل «حب التسيُّد»؛ فهذه التعلّقات ونظائرها، مادية كانت أو معنوية، راجعة، بالأساس، إلى حب التملك، فتكون عبارة عن أنواع مختلفة تندرج تحته، علماً بأن التملك درجات، بدءاً بالإلحاق وانتهاء بالفناء؛ فالذي يحظى بالرئاسة، على سبيل المثال، ينزعها من آخَر سواه، فيُحس هذا الأخير ظلماً يضاف إليه ظلم ثان أشد من الأول، وهو أن هذه الرئاسة يتعدى أثرها نطاقَ صاحبها، إذ تقع على هذا الآخَر باعتباره مرؤوساً، وهو الذي ظُلِم أصلاً بانتزاعها منه، فيكون الحاصل ظلماً على ظلم؛ من هنا، كان التنازع على الرئاسة أشدّ أنواع تنازع التملّك، نظراً لظهور ظلمه على ظلم سواه من هذه الأنواع.

ولا يخفى أن تنازع التملُّك يكون في التعلّقات المادية كحب المال أظهر منه في التعلّقات المعنوية كحب الظهور، وذلك لأسباب بيّنة:

أحدها، أن الحس يطغى على الإدراك بما لا يقاس بغيره، فدلَّ على أن المحسوس يسبق إلى الإدراك؛ والتنازعُ في هذه التعلُّقات المادية يُدرَك، أوَّل ما يدرك، بواسطة الحس، بينما المعنى لا يتبادر الإدراك إليه، بل قد يتوسل بالمحسوس نفسه لتقريب إدراكه.

والثاني، أن الشيء المادي المتنازَع فيه قد يتيسَّر تقديره كمّاً وتحديدُه كيفاً، في حين أن الشيء المعنوي المتنازَع فيه قد لا ينضبط، لا قدراً ولا شكلاً.

والثالث، أن الانتزاع المادي يظهر أثره في الخارج بسبب الحدود التي تُرسم حول الشيء المنتزَع، جاعلة منه حمى مخصوصاً، بينما الانتزاع

المعنوي لا يتضمن رسم حدود، ولا إقامة حمى، حتى إن المنتزع للشيء المعنوي قد يحتفظ بفرصة التشكيك في أن ما انتزعه هو عين ما ينازعه فيه غيره.

بيد أن التفاوت في ظهور التنازع بين التعلُّقات المادية والتعلُّقات المعنوية لا يعنى مطلقاً ضعف التنازع في التعلُّقات المعنوية، ذلك أن خفاء هذا التنازع يجعله، على العكس، أقوى وأرسخ؛ ونذكر من أسباب قوته ثلاثة:

أحدها أن الجانب الخفي من التنازع المعنوي يجعل من الصعوبة بمكان الحسم في شأنه، إن إيجاباً أو سلباً، لعدم القدرة على تبيُّن أمره، فيطول، بالتالي، وجوده.

والثاني، أنه قد يحتمل الحكمَ عليه بضدّ ما هو، لأنه شأن باطني، والأصل في الشأن الباطني أن يتضادَّ معناه، حتى يقوم الدليل على خلافه، فيتقلّب، بالتالي، وصفه.

والثالث، أن محل النزاع المعنوي، حتى ولو تعيَّن مضمونه، فإن ضبط أوصاف هذا المضمون يوكل إلى الطرفين المتنازعين، فيباشرانه بحسب خبرتهما الوجدانية، والحال أن هذه الخبرة الداخلية تختلف باختلاف الذوات، فيدوم، بالتالي، عدم انضباطه.

فقد اتضح إذن أن السبب في حصول التنازع على التملك هو أن أحد الطرفين المتنازعين ينزع من الطرف الآخَر ما كان يجوز أن يملكه، وأن هذا الطرف الثاني يَعتبر أنه يتعرَّض لظلم بَيِّن بسبب هذا النزع، إذ لولاه، لكان مالكاً للمنزوع؛ غير أن هاهنا لطيفة جديرة بالذكر، وهي أن وجود الطرفين في هذا التنازع لا يعني بالضرورة وجود شخصين متميزين، بل قد يحصل هذا التنازع في الشخص الواحد، كأنما ينقسم إلى ذاتين اثنتين: إحداهما تنتزع، والأخرى تتظلَّم، فيقع الظلم على عين الشخص

الذي يُنسب إليه النزع؛ وهذا حال «الظالم لنفسه»، حتى ولو ظلم غيره، لأن هذا الغير نازل، في الأصل، منزلة صورة أخرى لذاته، هذا إن لم ينزل منزلة جزء من ذاته متى أخذنا بعين الاعتبار أن بني آدم خُلِقوا من نفس واحدة؛ وعلى هذا، فإذا ظَلمت الذات الآخرَ، فإنما تكون قد ظلمت نفسها.

كما اتضح أن التنازع على التملك يلزم من التنازعات الأخرى لزوم الشرط من المشروط، فلا تنازع إلا ويشتمل على النزع والظلم بوجه من الوجوه؛ يترتب على هذا أن النزع ـ أو الانتزاع ـ الحاصل بواسطة التملك، جلياً كان أو خفياً، قريباً كان أو بعيداً، عبارة عن أشكال مختلفة ودرجات متفاوتة؛ وأبرز أشكال هذا النزع للمِلْك شكلان اثنان: أحدهما، «نزع اللباس الروحي»، والثاني «نزع اللباس المادي».

1.2. نزع اللباس الروحي وقصة آدم وحواء

المقصود بـ«اللباس الروحي» المعاني الروحية والقيم الخُلُقية والمثل العليا التي يتحلى بها الإنسان طالما ظلَّ متمسكاً بالفطرة التي خُلق عليها، وموفّياً بِخاصّ مقتضياتها، شهادةً وأمانةً وتزكيةً؛ وعليه، فلا يزول عنه هذا اللباس إلا بالبعد عن الفطرة والإخلال بهذه المقتضيات الروحية: مُتعبَّداتٍ ومُفترَضات؛ ولا يخفى على ذي بصيرة أن هذه المعاني والقيم والمثل عبارة عن معالم يهتدي بها الإنسان في أودية الحياة؛ والمَعْلَمُ الهادي عبارة عن نور، إذ خاصية النور أن يضيء السبيل، وكل ما أضاء السبيل فهو يهدي إلى السبيل، وهذا شأن المعْلَم.

ولا يقال: «إن وصف المعاني أو القيم أو المثل بـ«الأنوار» هو من باب المجاز، لا من باب الحقيقة»؛ لأنا نقول: «إن النورانية أظهر في المعنويات منها في الحسيات»، ذلك أن إضاءة السبيل تلازم الأمر المعنوي حيثما كان وأنىّ كان، في حين أن الأمر الحسي لا تلازمه هذه الإضاءة؛

ثم إن تشبيه النور المعنوي بالنور المادي هو باب من باب التقريب، لا من باب التحقيق؛ والتقريب، أصلاً، هو التوسل، في بيان ما هو أكثر تحققاً بالخاصية المطلوبة - وهي هنا النورانية - بما دونه تحققاً بها، تسهيلا للإدراك على الأفهام، وإلا فإنَّ عكسَه هو الأنسب، بل الأصح، وهو أن يُتوسَّل بالأكثر تحققاً بالخاصية في توضيح الأقل تحققاً بها، لأن الاستدلال بالأعلى على الأدنى مقدَّم على الاستدلال بالأدنى على الأعلى.

وإذا ثبت أن المعنويات أنوار حقيقةً، لا مجازاً، ظهرت صلتها باللباس كما ظهرت صلتها بالروح؛ أما عن صلتها باللباس، فإن أنوارها تغشى ذات الإنسان كما يغشى الثوب جسمه، حتى إنها قد تستدرك النقص الذي يعتري الثوب، فيبدو صاحبه كاسيا ملء بَدنه؛ فكمْ مِن الأفاضل مَن يواري مسبَلُ أنوراهم مُهملَ أثوابهم! وفي المقابل كم مِن الأراذل مَن لا يواري مُسبلُ أثوابهم مهملَ أنوارهم!

ولا ينفع المعترض أن يقول: «إن النور كاشف، بينما الثوب ساتر، فيكونان متضادين»، لأنا نقول: إن النور كاشف لما حوله أو لما دونه، لكنه ساتر لأصله أو لكنهه، فيشترك مع الثوب في ستر الذات، ويزيد عنه بستر عيوب الثوب نفسه، إن فتقاً أو رَثاً أو نَصْلاً أو قِصَراً، كما يزيد عنه بكشف ما سواه، إشراقاً وفيضاً.

وأما عن صلة المعنويات بالروح، فلا شك أن أنوارها موجودة كما أن الأنوار الحسية موجودة؛ إلا أن وجودها ألطف وجوداً، ولا ألطف من وجود الروح، لأنها النَّفَس الذي يُنفخ في الشيء، فيبعثُ فيه الحياة، ولا تدركها الأبصار كما تُدرك الأنوار الحسية، وإنما تدركها البصائر التي هي من جنسها؛ وحينها، يلزم أن تكون أنوار هذه المعنويات عبارة عن أرواح فائضة تَلبسها ذات الإنسان كما يلبس جسمُه الروحَ التي عُلِّقت بها حياته، وترتقي بها في مدارج كمال الإنسانية؛ ولا يقال: «لا تعدُّدَ في الروح، فالجسد لا يسع أكثر من روح واحدة»؛ لأنا نجيب من أوجه:

أولها، أن الأرواح المعنوية، ولو أنها من جنس الروح التي تحيي

الجسد، فإنها لا تحيي الجسد، وإنما تحيي هذه الروح عينَها، لا حياةً من جنس حياة الجسد، وإنما حياة من جنس حياة الروح؛ وعلى هذا، فلا تنازع على المحل بين الروح المعنوية والروح التي تُحيي الجسد أو قل «الروح الجسدية».

والثاني، فكما أن الجسد يغتذي، وغذاؤه أجسام مِثْلُه كالأطعمة، فكذلك الروح تغتذي، وغذاؤها أرواح مِثلُها كالمعاني؛ وكما أن الجسد واحد لا يتعدد بغذائه المادي وإن تقلَّب في أطوار مختلفة، فكذلك الروح لا تتعدَّد بغذائها المعنوي ولو تقلّبت في مراتب مختلفة.

والثالث، أن الشيء اللطيف بسيط لا تركيب معه، والروح أمرٌ لطيف، فتكون بسيطة غير مركَّبة، وربما لا يجري عليها قانون العدد؛ أما الشيء الكثيف، فهو مركب لا بساطة معه، والجسد خَلْق كثيف، فيكون مركباً غير بسيط، فيجري عليه قانون العدد؛ وعلى هذا، فعلى تقدير أن تكون الروح الجسدية قد حملت في باطنها أرواحاً أخرى، فلا يلزم من ذلك وجود كثرة في الأرواح كما توجد في الأجساد، فيجوز أن تتحد هذه الأرواح بعضها ببعض، فتكون روحاً واحدة؛ فالنور إذا أضيف إلى نور، لا يكون نورين اثنين، وإنما نوراً على نور، أي نوراً واحداً أعظم.

وإذ عرفتَ أن اللباس الروحي عبارة عن لباس معنوي غير حسي، وأن اللباس المعنوي عبارة عن نور ساتر وكاشف، وأن النور عبارة عن روح مبثوثة في الروح الجسدية، فاعلمْ أن اللباس الروحي الذي يكتسيه الإنسان ليس لباساً واحداً، وإنما ألبسة متعددة؛ ولا يتعلق تعدُّدها بوجوده في العالم المادي وحده، وإنما يتعلق أيضاً بتواجد روحه في عوالم غير مادية، والتواجد غير الوجود[5]؛ واعلمْ كذلك أن نزعَ اللباس الروحي عن الإنسان هو إخراجه من النور إلى الظلمة؛ وبمقدار النزع الحاصل، يكون

(5) انظر كتابنا: روح الدين، الفصل الأول.

الخروج إلى الظلمة؛ فإذا قلَّ النزع، خفَّت الظلمة؛ وإذا كثر، اشتدت، حتى تصير ظلمات بعضها فوق بعض.

ولما كان اللباس الروحي أنواعاً كثيرة، وكان نزعه أقداراً مثلها، لزم أن يكون هناك لباس روحي أول ونزع روحي أول؛ ولقد وُجد النزع الروحي الأول يوم أن وُجد الإنسان الأول أي آدم عليه السلام؛، وبيان ذلك من وجهين:

أحدهما، أن آدم كُسِي يوم خَلْقه بأكثر من لباس، تكريماً له وتفضيلاً؛ ثم تَلَقَّى الأمر بأن يحفظ ما خُلِع عليه من ألبسة النور والروح؛ غير أن تلقِّي آدم لهذا الأمر يُشعر بوجود القدرة لديه على مخالفته؛ ومن يَملك القدرة على المخالفة لا يأمن أن يتعاطى نزع ألبسته بنفسه، إن كلاً أو بعضاً، أو يساق إلى هذا النزع من لدن غيره بإغواء أو إغراء.

والثاني، أن آدم أُخبِر، كأحسن ما يكون الخبر، بأن له عدواً مبيناً هو، في الآن نفسه، عدوٌّ لخالقه الذي مَنَّ عليه بهذه الألبسة التفضيلية وخالقِ كل شيء، سبحانه وتعالى؛ ولم يكن هذا الربط بين العداوة للإنسان والعداوة للخالق إلا تنبيهاً له على جسامة النزع الذي يمكن أن يتعرّض له، وعلى مدى الحذر الذي ينبغي أن يأخذه.

وهكذا، شاء القدر أن يَحصل للإنسان الأول هذا النزع، وهو لايزال في أكناف الحق يتنعم بخيراتها وبركاتها، ناسياً عداوة عدوه، وواقعاً فيما حُذِّر منه؛ وهذا النزع ليس كمثله نزع، فلنقف، هاهنا، عند هذا النزع الخاص، ولنستخرج بعض جوانب هذه الخصوصية(6)، وهي كالآتي:

أ. خَلْق الإنسان لغز؛ لقد شكَّل خَلْق الإنسان الأول، آدم عليه السلام، للكائنات التي سبقته إلى الوجود لُغزاً خفياً لم تهتدِ إلى حلّه، إذ

---

(6) لقد سبق أن تعرضنا لجانب النهي من هذه القصة، انظر الفصل الأول من هذا الكتاب.

جمع هذا الخلقُ بين متضادَّين، وهما: «البنية المادية التي هي غاية في المهانة» و«النفخة الروحية التي هي غاية في الكرامة»؛ فبدا من بعضها ما يشبه «الاستفسار»، مُمثَّلاً بجموع الملائكة[7]، إذ لم يكَد، لفرط دهشته، أن يُصدّق ما يشهده من خلق جديد؛ وبدا من بعضها الآخر «الاستنكار»، مُمثَّلاً بشخص الشيطان، إذ أصرّ، لفرط صدمته، على رفض الاعتراف بما يراه من نشأة جديدة.

ب. الخلق من جوهر خاص؛ ابتُدئ خَلْق الإنسان من جوهر ثالث؛ فخُلِق من جوهر الطين، في حين خُلِق الملائكة من جوهر النور، وخُلق الشيطان من جوهر النار؛ ولما كان بين الثلاثة اختلاف في الخلَق، لا جرَم أن هذا الاختلاف ينعكس أثره على علاقتهم بالمِلك، فتختلف هذه العلاقة باختلافهم؛ فغالب الظن أن علاقة الكائن الناري بالمِلك لن تكون إلا دائم إتلافه، لأن قانون النار هو الإفناء؛ وأن علاقة الكائن النوري بالمِلك، على العكس، لن تكون إلا دائم حفظه؛ والدليل على ذلك دليلان، أحدهما أن اسم «المَلَك» مشتق من نفس الجذر الذي اشتُق منه اسم «المِلْك» و«المُلك»؛ والثاني، أن كلمة «مَلَكين» الواردة في قوله تعالى: ﴿وقال ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين﴾[8] التي قرأها الجمهور بفتح اللام، قرأها بعضهم كابن عباس بكسر اللام، ويؤيد هذه القراءة ما جاء في آية أخرى، وهي: ﴿وقال يا آدم هل أدلك على شجرة الخلد ومُلْك لا يبلى﴾[9]؛ أما علاقة الكائن الطيني بالمِلْك، فهي الخيار بين أن يحفظه أو يُتلفه، فإن شاء حفظه، وإن شاء

---

(7) تدبر الآية الكريمة: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً، قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاء وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ، قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾، 30، سورة البقرة.

(8) الآية 20، سورة الأعراف.

(9) الآية 120، سورة طه.

أتلقه، موكولاً إلى تقديره للأمانة التي تحمّلها، مختاراً لا مضطراً.

ج. المنازعة في خلق الإنسان؛ إن ما صدر عن الكائن النوري من استفسار وعن الكائن الناري من استنكار كان علامة على وجود منازعة منهما فيما أضحى يملكه الإنسان الأول من الألبسة الروحية، على خسة المادة التي خُلق منها؛ لكن يبقى أن هذه المنازعة على نوعين متباينين: أحدهما، منازعة المستفسر التي يتلوها الاعتذار والائتمار كما في حال الكائن النوري؛ والثاني، منازعة الحسود التي يتلوها الاستكبار والإدبار[10] كما في حال الكائن الناري؛ وهكذا، كانت ردَّةُ فعل كل منهما بحسب ماهيته وعلاقته بالمِلك، فردّةُ فعل الأول كانت بحسب ماهيته النورانية الحافظة للمِلك، وردَّة فعل الثاني كانت بحسب ماهيته النارية المُتلفة للمِلك.

د. الإغراء بالمِلك؛ استُدرِج آدم عليه السلام إلى النزع الروحي بطريق الإغراء بالمِلك؛ فقد عَلم الكائنُ الناري أن آدم عليه السلام، بموجب كونه أُعطِي من الألبسة ما لم يُعطَ لغيره، يميل إلى حفظه، بل إلى الاستزادة منه، فجاءه من جهة هذا الميل، فصوّر له عالمَاً لا يملك فيه ما أُعطي فحسب، بل أيضاً يَملك ما لم يُعطَ، حتى إذا أحسَّ هذا العدو تردُّد هذا الإنسان الأول، وهو على فطرته الأولى، فيما صوَّر له، ارتقى بمكره درجة، فسوَّل له بأنه يقدر على أن يسود على ما أُعطي وما لم يُعطَ، ويجعل منه مُلكاً يستقل فيه بالأمر والنهي كما يستقل خالقه بالأمر والنهي في ملكوته؛ حتى إذا لاحظ العدو أنه لا تزال في الإنسان الأول بقية من التوجس، انتقل بمكره إلى رتبة أسوأ، فوسوس إليه بأن هذا المُلك يدوم، وأنَّ في دوامه خلودَه؛ ولا شك أن دوام الملك يُغري بالتماهي مع هذا

---

(10) تدبر الآية الكريمة التالية: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ قَالَ أَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا﴾، 61، سورة الإسراء؛ وتدبر غيرها من الآيات التي وردت بنفس الخبر.

المُلك، فيظن الواقعُ في شرك هذا الإغراء أن وجوده يبقى ببقاء مُلكه، فيُقدم على ما لم تكن تُحدّثه نفسه بأن يُقدم عليه، حفظاً لهذا الوجود وطمعاً في الخلود.

هـ. **إساءة المِلك للإنسان الأول**؛ كان اللباس الروحي الأول الذي نُزع عن الإنسان يحجب عنه ما قد يسوؤه مِلْكُه؛ فلَمّا نزَل القضاء بأن يقع آدم عليه السلام في إغراء الكائن الناري، ارتسمت آثار هذا الإغراء بأحرف لا تَمّحي على جسمه؛ والحال أن الجسم هو أقرب شيء إليه يمكن أن يتعلق به مِلكه، فاتخذت هذه الآثار التي لا تنمحي صورة آفة قلبت مقصوده إلى نقيضه، إذ كان يتطلع إلى مزيد المِلك، فإذا به يزهد فيما يملك؛ فقد أضرَّت هذه الآثار بملكية الإنسان الأول لجسمه، إذ ظهر له أنه يَملك ما لا يرغب في مِلكه، بل يَملك ما يشينه مِلكُه ويَحطُّ من منزلته، وإلا لما راح يكسوه أوراق الشجر بغير حساب، وهو، مع ذلك، غير مطمئن إلى كسوته، ولم يستيقن أنه اكتسى بهذه الأوراق، حتى تداركته العناية الإلهية، فشملته بلباس روحي واسع، وهو لباس المغفرة والرحمة؛ وهكذا، انقلب، على آدم عليه السلام، ميله إلى المِلك، فصار نفوراً شديداً مما يملك، ألا وهو جسمه!؛ وساعتَها، تبيّن، كأحسن ما يكون التبين، بأنه لا يملك من أمره شيئاً، ولا يملك لنفسه نفعاً ولا ضراً.

و. **اليأس من استرجاع اللباس الروحي الأول**؛ لم يَعُد في مِلك الإنسان أن يستردَّ هذا اللباس الروحي الأول الذي نزعه عنه الكائن الناري؛ وبهذا، يكون هذا العدو قد سلَب من الإنسان ما يُحبّ مِلكَه سلْباً حدَّد هويته، ودمغ بنيته.

أما هوية الإنسان، فقد بات يلازمها النقص مهما تأبّى الإنسان على إغواء الكائن الناري؛ ولا جَرَم أن هذه الهوية هي غير هوية الإنسان قبل السلب كأن الإنسان إنسانان اثنان: إنسان مفقود يدخل في حدّه مِلك اللباس الأول، وإنسان موجود يدخل في حدّه نزع اللباس الأول؛ بيد أنه،

على الرغم من وجود هذا الانقسام في ذات الإنسان، فإن الإنسان الموجود لا يعتريه اليأس، إذ لا يزال على حنينه إلى المفقود، متقلباً في ألبسة المعنى التي أنزلت عليه.

وأما بنية الإنسان، فقد أضحت أعضاؤه أو أجزاؤه، على ترابط مبانيها وتضافر وظائفها، لا تتساوى فيما بينها، لا ستراً ولا مِلكاً؛ فمنها ما يسرّ امتلاكُه، لأنه لا يزال على ستره الأول، كالعين التي تفيض نوراً؛ ومنها ما يسوء امتلاكه، كالسوأة التي ترشَح ظلمة، إلا أن يُبذَل الجهدُ في ستره بلباسين اثنين: أحدهما، اللباس الماديّ الذي يقيه تطلُّع الأبصار، والذي يوجبه مقتضى الخاصية الجسمية للإنسان؛ والثاني، اللباس المعنوي الذي يَزِينُه عند ذوي البصائر، والذي يوجبه مقتضى خاصيته الروحية.

2.2. نزع اللباس المادي وقصة ابني آدم

المقصود بـ«اللباس المادي» المباني المادية والمظاهر الحسية والأشكال الخارجية التي يتجلى بها الإنسان، دفعاً لضرر محتمل أو جلباً لنفع محتمل مِثلِه، بدءاً ببنيته الجسمية وانتهاء بوسيلته الآلية؛ وينقسم هذا اللباس إلى قسمين كبيرين:

أولهما، اللباس الذي لا خيار للإنسان معه، إذ بدونه، إما أن يكون وجوده الخارجي منقوصاً غير مكتمل، كأن تكون ساقه مبتورة، وإما أن تكون ذاته في هذا العالم معدومة، لأنه لا سبيل إلى تَحقُّقها إلا بظهورها في الخارج.

والثاني، اللباس الذي يكون للإنسان الخيار فيه، إن شاء لبسه، وإن شاء خلعه؛ وهذا اللباس المختار على نوعين: اللباس الذي يُسأل عنه لتعدّي أثره إلى الآخر؛ واللباسُ الذي لا يُسأل عنه للزوم أثره له؛ ولا بد أن تعدُّد اللباس المادي ينعكس على انتزاعه، فيختلف باختلافه، فليس نزع القلم كنزع اليد التي تكتُب به، وليس نزع لباس الذات كنزع لباس غيرها؛

وقد غلب، في الاستعمال، إطلاق اسم «العنف» على فعل النزع، وخاصة نزع لباس الآخَر[11].

ولما كان اللباس المادي، هو الآخر، أنواعاً كثيرة وكان نزعه أشكالا مِثلها، وجب أن يكون هناك لباس مادي أول ونزع مادي أول؛ وبيّنٌ أن اللباس المادي الأول الذي أُلبِسه الإنسان ليس إلا الجسم الذي نُفخت فيه روحه؛ أما النزع المادي الأول، فقد تعلّق بالجسم، ووُجد يومَ أن وُجد الإنسان الثاني، أي «ابنا آدم» المدعوان، حسب التوراة بـ«قابيل» وهابيل».

لقد ظلت قصة ابنَي آدم عبر القرون تَشغل المفسرين واللاهوتيين من اليهود والمسيحين، استخراجا لمعانيها وعِبَرها، وبيانا لمسائلها وشُبَهها، كما أن اهتمام غيرهم من الفلاسفة والأدباء والعلماء بها تجلّى في مزيد سبر أغوارها وفتح آفاقها، إن بناءً على لوازمها أو استلهاما لإشاراتها أو تحليلا لإشكالاتها؛ وليس هذا مقام عرض هذه التفسيرات والتنظيرات والتخييلات المختلفة، وإنما حسبنا أن نجرّد نظرنا في نص هذه القصة كما ورد في القرآن الكريم بغَرَض أن نبين كيف أن حب التملك يفضي إلى نزع أول لباس مادي تدثَّر به الإنسان، أي بَدَنه.

أ. **التقبل والشاهدية الإلهية الخاصة**؛ لقد قدَّم كل من ابني آدم قربانا يتقرب به إلى خالقه، فتُقُبِّل من أحدهما، ولكن لم يُتقبل من الثاني؛ وبقليل من النظر، يتبيّن أن مفهوم «التقبل» عبارة عن مفهوم شاهدي

(11) لقد تناول «فرويد» مسألة العنف في صور ثلاث: إحداها صورة القسوة الجنسية على الذات (أو «المازوخية») أو على الآخَر (أو «السادية»)؛ والثانية، صورة دافع الموت في ارتباطه بـ«القهري التكراري»، حتى بدا وكأنه يجعل منه الدافع الأساسي، ويَرُدّ إليه الدوافع الأخرى؛ والثالثة صورة العدوان التي تطرّق إليها بشيء من التفصيل في كتابه: قلق الحضارة كما لو كان يريد أن يستدرك على ما فاته؛ وقد نُقل عنه أنه قال: «ليس فينا أدنى نفور غريزي من سفك الدماء، إننا خَلَف لأجيال وأجيال من القتلة؛ إن التلذذ بالقتل لَمِن طبعنا، ألا إن من طبعنا التلذذ بالقتل».

Sophie de Mijolla-Mellor, La mort donnée: foot note 1, p. 11.

خاص، إذ كُلّ واحد من ابني آدم أراد أن يظفر بإقبال الله عليه بوجهه ونظره، مُحصّلاً لرتبة خصوصية شهادة الله له وخصوصية شهادته عليه؛ فحقيقة طلب التقبل، إذن إنما هي إرادة الفوز بالشاهدية الإلهية الخاصة التي لا يحظى بها إلا المقرَّبون؛ وواضح أن الشاهدية الخاصة غير الشاهدية العامة، فهذه الأخيرة تشمل المخلوقات بأجمعها، بحكم أن الله كان على كل شيء شهيداً؛ وقد شاءت إرادة الله أن يخص «هابيل» بهذه الشاهدية الخاصة التي تقرِّبُ عبده إليه، فارتقى بفضلها إلى رتبة المشهودية الخاصة؛ وبيّن أيضاً أن المشهودية الخاصة غير المشهودية العامة؛ فهذه الثانية تتصف بها المخلوقات بأسرها، بموجب أن الله وسع كل شيء علماً.

ب. **التقبل والمالكية الإنسانية**؛ لقد اختلف موقف «قابيل» و«هابيل» من التقبل الإلهي؛ فقد تلقى «هابيل» هذا القبول بروحه، متحققاً بمعاني «التقوى» و«الخوف من الله»، بينما تَلقَّى «قابيل» هذا القبول بنفسه، مُمتلئاً غيظاً ومتوعداً بالقتل[12]؛ فدل ذلك على أن علاقتهما بالتقبل الإلهي تختلف من أحدهما إلى الآخَر؛ فـ«هابيل» ينظر إلى هذا التقبل على أنه «عطاءُ أمانةٍ» ـ أو قل **«عطاءً ائتمانياً»** ـ وكل عطاء بهذا الوصف يَحقُّ لمودِعه أن يستردَّه متى شاء، بحيث يَلزم تقديم أداء الواجبات التي يفرضها على استيفاء الحقوق التي يورّثها، بينما ينظر «قابيل» إلى التقبل الإلهي على أنه عطاءُ تَملُّك أو حيازةٍ ـ أو قل **«عطاءً احتيازياً»** ـ وكل عطاء بهذا الوصف يحق لحائزه أن يتصرف فيه كما أراد، فيجوز أن يَنقُل حيازته إلى غيره، فصار «قابيل» إلى الظن بأن نظرته إلى هذا التقبل هي عين نظرة أخيه وما هي بذلك، فتصوَّره مالكاً لما لا يملك هو، فبدا له أن يهدده بقتله لعله ينقل إليه ما يظنه في حيازته، في حين أن «هابيل»، يقيناً منه بأنه

(12) انظر الفرق بين «النفس» و«الروح»، وأيضا مفهوم «النسبة» في كتاب روح الدين.

مجرد مؤتَمَن على التقبل الإلهي، وليس مالكاً له، لم يقابل التهديد بمثله، ولا، بالحريّ، همَّ إلى أن يسابقه إلى القتل؛ فيتبيّن أن تعامل «هابيل» مع العطاءات الإلهية كان تعاملاً روحياً ائتمانياً، بينما تعامل «قابيل» معها كان تعاملاً نفسياً احتيازياً (أو تملكياً)، وأن الأصل في منازعة «قابيل» لـ«هابيل» إنما هو تعامله النفسي الاحتيازي الصريح مع العطاءات الإلهية.

ج. القتل ونسيان الشاهدية العامة؛ لم يَجعل الحرمانُ من المشهودية الخاصة «قابيل» يلوم نفسه، مراجعاً عمله وقصده في القربان، بل، على العكس من ذلك، امتلأ صدره وغْراً على أخيه الذي أدرك هذه المشهودية، تزكية من خالقه، وبلغ به وغْرُه الحد الذي أنكر معه حق «هابيل» في المشهودية العامة؛ وحتى لما ذكَّره أخوه، على سبيل التعريض، باحترامه هو لهذا الحق الذي وهبه الشاهد الأعلى للناس جميعاً، لم تزل نفس قابيل تُزيّن له انتهاك هذا الحق، وتريه كيف يتخلص من مشاهدة أخيه الذي يُذكِّره بحرمانه، بل كيف لا يَبقى الشاهدُ الأعلى نفسُه يشهده، حتى ساقته إلى سفك دم أخيه؛ فلم يَكْفه أن لا يعترف له بعلُو رتبته، نافياً مشهوديته الخاصة، لأن هذا النفي، على ظلمه، يحفظ له المشهودية العامة، إذ المشهود العام يظل موجوداً وجود المشهود الخاص، ولا يَشفي غُلّته إلا أن يجعله غير مشهود بالمرة كما لو أنه لم يكن موجوداً قط، حتى وإن كان لا يستطع أن يمحو اسمه من سجِلّ الشاهدين وذكراه من قلب الذاكرين؛ وكفى بوالديه، آدم وحواء، أول الشاهدين والذاكرين!

د. قتل الأخ وسنُّ القتل؛ لقد ذكرنا أن تنازع التملك هو الأصل في القتل والاقتتال؛ والظاهر أن هذا التنازع لا يسبق إلى قلب أحدٍ سبْقه إلى قلوب «الإخوة»، بحكم وجودهم داخل الأسرة الواحدة، وتعاطيهم مقارنة بعضهم ببعض ومحاكاة بعضهم لبعض فيما يعملون وما يملكون؛ والراجح أن حظ «التقبل» هو أول ما يتنازعون على حيازته، أياً كان المتقبل، إلهاً أو إنساناً، قريباً أو بعيداً؛ وهكذا، لم يتنافس ولدا آدم على تقبُّل الإله

لقربانهما فقط، بل أيضاً تنافساً على تحصيل تعلُّق والديهما بهما، نظراً لأن هذا التعلق الأبوي تَبَع لتقبل الإله، لكنهما اختلفا في النظرة إلى هذا التقبل، تقرُّباً إلهياً كان أو تعلُّقاً إنسانياً؛ فاعتبره أحدهما أمانة، بينما اعتبره الآخر حيازة، جاعلاً التنافس تحاسداً أعماه، فقتل أخاه؛ وبناء على هذا، يكون أوّلُ من سنَّ القتل هو الأخ الشقيق، ليس غيرُه كما يزعم التحليليون، إذ جعلوا من الابن أوّل من سن القتل، إذ أقدم على اغتيال أبيه، ثائرا على سلطانه[13].

وهكذا، اتخذ «تنازع الأخوين» الأول، من جهة «قابيل»، صبغة العنف الأقصى الذي يحكمه قانون «إما أنا أو هو»، الذي هو أشبه بقانون الثالث المرفوع، إذ معناه: «إما أن أقتله أو يقتلني»[14]، بينما اتخذ، من جهة هابيل، صفة السِّلْم الأقصى الذي يتخذ الصورة: «لا أنا، بل هو»، ومعناها هنا: «لا أقتله، بل يقتلني»؛ فلمّا دار الأمر بين أن يكون هابيل هو القاتل وبين أن يكون أخوه قابيل، فقد اختار هابيل أن يكون قابيل هو القاتل، بالغاً النهاية في مسالمته.

ثم لما كانت أسرةُ آدم عليه السلام أوّلَ أُسرة أنشت على الأرض، فقد ضمَّت، وقتَها، المجتمَعَ الإنساني بأسره، وإذ ذاك يكون مفهوم «الأخ» دالاً على الفرد الواحد من أفراد هذا المجتمع؛ فيلزم أن المجتمع الإنساني

---

(13) الحديث الشريف: «لا تُقتل نفس مسلمة بغير حق إلا كان على ابن آدم الأول كفل من دمها، لأنه أول من سن القتل» (رواه أحمد وابن ماجه)؛ وفي هذا دلالة على ما يخالف معتقد الخطيئة الأصلية عند المسيحيين، إذ يقرر أن آدم عليه السلام يورّث خطيئته لذريته من بعده، بمعنى أن السلف يورّث الخلف آثار أعماله، في حين هاهنا يبدو أن العكس هو الصحيح، أي أن الخلف هو الذي يورث السلف آثار أعماله، فـ«قابيل» يتحمل قسطاً من أوزار القتلة من بعده.

(14) يجوز اختصاراً أن نرمز إلى «أقتله» بحرف «ب»، ونرمز إلى «يقتلني» بحرف بـ منفياً على الصورة: «لاب»، نظراً لأنها تفيد لغوياً هاهنا ما تفيده عبارة «لا أقتله»، فنصوغ إذ ذاك قانون العنف المذكور كما يلي: «إما ب أو لاب».

يبقى، مهما اتسعت أطرافه، وتعدّدت أُسَرُه، بل وتفرقت أُمَمه، عبارة عن أسرة واحدة تتحدد العلاقة بين أعضائها بـ«الأخوَّة»؛ فكل عضو من المجتمع الإنساني إنما هو أخ لباقي الأعضاء؛ فإن قيل: «إن لفظ «الأخوة» استُعمِل في حق هؤلاء على سبيل المجاز»، قلنا: ليس الأمر كذلك، لأن نسبتَهم إلى الآدمية هي نسبة إلى أب واحد بعينه، فيلزم أن كل أبنائه إخوة بعضهم لبعض، مهما تباعدت أجيالهم وتنوَّعت أصلابهم؛ فيرجع مقتضى «الإنسانية»، في نهاية المطاف، إلى مدلول «الأخوة»؛ وعلى هذا، فإن التنازع بين الناس، أيا كانوا، يظل تصادماً بين إخوة حقيقيين، حتى ولو لم يولدوا من بطن واحد؛ وإذا أفضى هذا التنازع إلى الاقتتال، يظل القاتل والمقتول كلاهما أخاً للآخر.

ومتى سلمنا بأن تنازع الإخوة سِمةٌ راسخة للأسرة الأولى، من حيث إنه أوّل تنازع ابتُليت به، وأيضاً بأنه سمة ملازمة للمجتمع الإنساني، من حيث إنه امتداد تناسلي لهذه الأسرة، لزمنا اعتبار القتل الذي أسفر عنه هذا التنازع بمثابة الأصل الذي يُرَد إليه كل قتلٍ سواه، حتى ولو كان قتلَ الأب لابنه، بل قتلَ الابن لأبيه.

هـ. **التسوية بين قتل الواحد وقتل الجميع**؛ لا خلاف في أن قتل «قابيل» لـ«هابيل» يشكّل حادثة القتل الأولى التي عرفتها الإنسانية، بل يُعدّ الجريمة الأولى التي ارتكبها الإنسان بعد أن قضت الإرادة الإلهية بهبوطه إلى الأرض؛ وعليه، فليس في الجنايات أنسب من قتل النفس لنزول القانون الإلهي الأول الذي يضبط الاجتماع الإنساني، حفظاً لنظام الحياة فيه؛ بل ليس هناك أحقّ منه بالخضوع لأقصى التحريم، لبلوغه الغاية في تعدّي الحدود، وإلا، فلا أقل من أن تحريم القتل يُشكِّل أسبق السوابق في التشريع؛ إذ الغالب في التشريع أنه يأتي على مقتضى الأسباب النازلة، ولا مجال للشك بأن سببَ القتل سبَق كل أسباب الإجرام والفساد في الأرض؛ هذا على خلاف ما يزعم التحليليون من أن أوّلَ قانون شُرِّع تعلّق

بزنا المحارم، بل بنوع خاص منه هو الزنا بالأم، حتى يقيموا عليه بنيانهم الجنسي ويَرُدّوا إليه كل تصرّف إنساني.

ولا أدلّ على أن القتل يقوم مقام السبب الأول لنزول القانون الإلهي، مُحرّماً له، من كون هذا القانون يسوّي بين قتل الواحد وقتل المجموع وإنْ ذَكَر هذه التسوية في صورة تشبيه، مقرّباً خَفيَّ حقيقتها إلى الأذهان؛ ولئن كان جمهور المفسرين قد اتفقوا على أن يروا في هذه التشبيه العجيب تنبيهاً بليغاً على شناعة القتل العمد العدوان، فإنهم لم يتأملوا طويلاً في أسباب هذه الشناعة، إلا ما اختص به الزمخشري، مجيباً عن سؤال السائل:

«إن قلتَ: كيف شبَّه الواحد بالجميع وجعل حكمه حكمهم؟، قلتُ: لأن الإنسان يدلي بما يدلي به الآخَر من الكرامة على الله وثبوت الحُرمة، فإذا قُتل، فقد أهين ما كَرُم على الله وهُتكت حُرمته، وعلى العكس؛ فلا فرق إذن بين الواحد والجميع»[15].

وبهذا، يكون الزمخشري قد ردَّ شناعة هذا القتل إلى مبدإ جاء منصوصاً عليه في أكثر من آية قرآنية، ألا وهو «مبدأ الكرامة الإنسانية»! ومعلوم أن كرامة الإنسان هي، إجمالاً، ما به يستحق الاحترام غير المشروط، وما به يستحق هذا الاحترام يكون، عندنا، من جانبين، أحدهما وجوده من حيث هو إنسان، أي «إنسانيته» ـ أو قل «أخلاقيته» ـ والثاني سلوكُه من حيث هو أخ، أي أُخُوَّته ـ أو قل «بُنُوته»[16] ـ فيكون انتهاك كرامة الفرد عبارة عن اعتداء على إنسانيته وأخوته أو قل عبارة عن اعتداء

(15) الزمخشري، الكشاف، المجلد الأول ص 627؛ وقد ألمع ابن عاشور في التحرير والتنوير إلى مفهوم «الكرامة»، قائلاً: «وما إسراعه (أي قابيل) إلى تقليد الغراب في دفن أخيه إلا مبدأ الندامة وحب الكرامة لأخيه»، المجلد الثالث، ص 174.

(16) يستعمل القرآن الكريم النسبة إلى الإنسانية بصيغة «بني آدم»، مبرزاً علاقة البنوة التي تجمع البشرية.

على أخلاقيته وبُنوته؛ وبيّن أن الإنسانية كالأخوة ـ أو قل أن الأخلاقية كالبُنوة ـ إنما هي أمر واحد في الواحد من الناس وفي جميعهم؛ لذلك، كان الذي ينتهك الكرامة يعتدي على الجميع في اعتدائه على الواحد؛ ولما كان القاتل منتهكاً للكرامة، فقد سعى إلى إلغاء الإنسانية والأخوة أو قل إلغاء الأخلاقية والبنوة ذاتهما، فكان قتله لنفس واحدة قتلاً للناس جميعاً.

ولئن كانت الكرامة بشقيها الإنسانية والأخوة ـ أو قل الأخلاقية والبنوة ـ تجعل الواحد كالجميع، فإنها، في الحقيقة، لا تملك من ذاتها هذه الصفة الخاصة، وإنما تستمدها من حقيقتين ملكوتيتين أو قل روحيتين:

إحداهما الشهادة، فلا كرامة للإنسان إلا لكونه يحفظ في ذاكرته الشهادة الأصلية، حتى ولو ظلت خارج وعيه الحاضر؛ فقد شهد بنو آدم جميعاً بوصفهم إخوة، وهم لا يزالون في عالم الغيب، بربوبية خالقهم ووحدانيته، فصاروا بهذا الإقرار كرماء عليه سبحانه.

والثانية الأمانة؛ فلا كرامة للإنسان إلا لكونه اختار أن يحمل الأمانة التي أبت حملها العوالم الأخرى، حتى ولو أنه قد يجهل تقديرها أو يسيء تدبيرها، فصار بهذا الاختيار كريماً على خالقه الذي ائتمنه على أمره.

و. القتل ومواراة السوأة؛ لقد سلف أن السوأة هي كل ما يسوء الإنسان أن يشهده من نفسه أو من غيره، لأن اللباس الذي يستره تم نزعه؛ وهذا اللباس قد يكون ستراً ظاهراً كالثوب، وقد يكون ستراً باطناً كالنور؛ ولا شك أن «قابيل»، بشنيع فَعلته، قد نزع عن «هابيل» لباسه كما نزع الشيطان عن أبويهما لباسهما؛ وكلا اللباسين نور صريح، غير أنهما نوران مختلفان؛ فإذا كان نور «آدم» و«حواء» المنزوع إغواءً هو لباس يغشاهما، فبدت «بشريَّتهما» خالصة، فإن نور «هابيل» المنزوع غدراً هو روح نُفخت فيه، فبدت «جسديَّته» خالصة.

ولو أن النور قد يزول عن الذات بسبب ظلم معيَّن، فإن باب العمل من أجل إرجاع النور وإتمامه يبقى مفتوحاً، بموجب الراحمية الإلهية، إلا أنه عمل دؤوب لا ينقطع؛ وليس هذا العمل إلا مسمَّى «التزكية»، فهي وحدها التي جُعلت طريقاً إلى ستر السوأة، إن ظاهراً أو باطناً؛ فما أن هبط آدم وحواء عليهما السلام إلى الأرض، حتى دخلا في تزكية بشريتهما؛ أما ولدهما قابيل ـ وقد وقع في الخسران المبين وأخذه الندم الشديد ـ لم يكن بوسعه أن يهتدي من تلقاء نفسه إلى هذا الطريق؛ ولولا أنه كان يطلب ستر «جسدية» هابيل، لبقي في ضلاله البعيد إلى يوم الدين؛ وإذا كانت تزكية «البشرية» مع آدم وحواء قد تمت بـ«لباس التقوى»، فإن تزكية «الجسدية» في حق هابيل قد كانت بـ«لباس المثوى»، فقد واراه قابيل الثرى بعد أن أُوحيَ إلى طائر بَحّاث أن يهديه إلى ما لم يهتد إليه بمحض عقله، حتى بدا الطائر أعقل منه.

وجملة القول في هذا الفصل الأخير هو أن دعوى «لاكان» بأن الاستمتاع هو الأساس الذي ينبغي أن تُبنى عليه الحياة النفسية كلها دعوى باطلة؛ وبيان بطلانها من وجوه ثلاثة:

أحدها، أن المتعة تابعة للمِلكية؛ فالأدلة التي أقامها «لاكان» على الصفة التأسيسية للاستمتاع توجب أن يكون المستمتع مالكاً للشيء الذي يستمتع به، جسماً حياً كان كما في استمتاع الذات بجسمها أو بجسم غيرها أو نساء مستَرَقَّات كما في استمتاع الأب البدائي بهن أو لغة منطوقة كما في الاستمتاع بمعنى العَرَض أو مستهلكات مصنَّعة كما في فائض المتعة؛ ومن ثم، يكون حبُّ التملك شرطاً في حصول الاستمتاع.

والوجه الثاني، أن حب التمِلك سبب في التنازع، إذ كل ما تُملِّكه الذات لنفسها تنتزعه من غيرها، لأنه يجوز أن يكون لهذا الغير الحق في امتلاكه لولا أنها سبقته إليه، فيشعر بأن ظلماً وقع عليه، فاتحاً باب تعاطى العنف من هذا الطرف أو ذاك أو كليهما؛ وما التنازع في الاستمتاع كتنازع

القضيب المزعوم بين أفراد الأسرة، امتلاكاً له أو اتصافاً به، إلا فرع من هذا التنازع التملكي! ويقع التنازع في المعنويات كما يقع في الماديات، لأنها، هي الأخرى، تُمتلك امتلاك الألبسة التي تكسو الإنسان، فيحدو التنازع بأطرافه المتنازعة إلى إرادة بعضهم نزع هذه الألبسة المعنوية عن بعض؛ ولنا في قصة آدم وحواء خير شاهد على خصوصية اللباس المعنوي الأول، منازعةً فيه ونزعاً له.

والوجه الثالث، أن قانون تحريم القتل سابق على قانون تحريم زنا المحارم؛ لما كان حبّ التملك أحق بتأسيس الحياة النفسية من الاستمتاع، وكان أدعى إلى إيجاد التنازع الذي قد يصل إلى حد القتل، لزم أن يكون أولُ تشريع تلقَّاه الإنسان متعلقاً بتحريم قتل النفس بغير حق، وليس بتحريم زنا المحارم الذي يتعلق بالاستمتاع؛ ولنا في قصة ابْني آدم خير شاهد على هذه الأسبقية لتحريم القتل، بياناً لأسبابه المترتب بعضها على بعض، وهي: التقبل الإلهي، ثم التنازع المِلْكي، فالقتل المبيَّت.

الضميمة
تأثيل المصطلح العلمي
التحليل النفسي نموذجاً

لقد اشتهر القول بأن المصطلح العلمي، على خلاف المصطلح الفكري، عبارة عن مصطلح حيادي لا يتحيز، وموضوعي لا يتقلب، وكوني لا يتخصَّص؛ غير أن شهرة القول لا تدل على صدقه، إن كان ادعاء، ولا على صحته، إن كان دليلاً؛ لهذا، غرضنا هنا هو أن نمتحن صدق هذه الدعوى الشائعة، وأن نتوسّل في ذلك بمفهوم «التأثيل» الذي سبق وأن عالجنا به المصطلح الفلسفي[1]؛ والمراد بـ«تأثيل المصطلح» هو، على الإجمال، «**بناء المصطلح على مقتضيات المجال التداولي لكل أُمّة، لغوية كانت أو عقَدية أو معرفية، بحيث يتحيّز هذا المصطلح ويتقلب ويتخصّص بحسب هذه المقتضيات التداولية**».

ولكي ينضبط عَرْضُنا للمصطلح العلمي على معيار التأثيل ولا ينتشر، يتعيّن أن نتخذ قرارات منهجيةً أربعة:

أولها، أن نَقصُر نظرنا على مجال اصطلاحي علمي مخصوص، حتى لا يتشعب البحث؛ وقد اخترنا أن يكون هذا المجال المخصوص هو «الاصطلاح التحليلي»، ذلك لأن التحليل النفسي امتاز بكونه يستغني، في

---

(1) انظر: طه عبد الرحمن كتاب فقه الفلسفة 2: المفهوم والتأثيل.

علاجاته، باللغة عما عداها، إذ يتمثل العلاج التحليلي في «جلساتِ كلامٍ» يقول فيها المريض كلَّ ما يَمرُّ بخلده، بغير رقابة.

والثاني، أن نتناول هذا المصطلح عند واحد بعينه من رجال التحليل، إذ يُعدُّ بمنزلة المعلِّم الثاني بعد «سيغموند فرويد»، وهو التحليلي الفرنسي «جاك لاكان» (1901 ـ 1981)، وذلك لاعتبارين:

أ. أنه كان أول من أجرى قوانين اللغة على الحياة النفسية، مدعياً أن اللاشعور مبني بناء اللغة، ومستفيداً في ذلك مما حصّلته اللسانيات الحديثة واكتشفته الإناسيات البنيوية.

ب. أنه لا أحد من التحليليين بلغ مبلغه في اختراع المصطلحات، عدداً وصيغاً، مقرّراً أن مصطلحاته ثمرةُ التفاعل مع الممارسة التحليلية(2)؛ وقد أُحصِي له ما يقارب ثمانمائة مصطلح ابتكر صيغته من عنده، فضلاً عن مصطلحاته التي هي نقل صناعي للألفاظ المستعملة(3)، بل أُحصِي له في محاضرة واحدة 54 مصطلحاً مخترعاً(4).

ولعل هذه الثروة الاصطلاحية تُعزى إلى الأسباب الآتية:

أ. واسعُ معرفة «لاكان» باللغات، بدءاً بالإنجليزية وانتهاء بالصينية، إذ جعلته هذه المعرفة اللغوية المتنوعة يتفنن في أساليب الاختراع الاصطلاحي.

ب. اشتغاله المبكر بمرض «الذُّهان»، إذ أفرد أطروحته لنيل الدكتوراه

---

(2) يقول «لاكان» بصدد مفهوم «transfert »، أي النقلة: «يتحدد هذا المفهوم بالوظيفة التي تكون له في الممارسة، إن هذا المفهوم يوجه الطريقة التي يُعالَج بها المرضى؛ والعكس بالعكس، فإن الطريقة التي يُعالَج بها المرضى تتحكم في المفهوم»، انظر: ص 114 من كتاب LACAN, Séminaire livre XI, les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse.

(3) انظر: Marcel BENABOU et alii, 789 Néologismes de Jacques LACAN.

(4) انظر: LACAN, "Joyce le symptôme", 16 juin 1975.

لهذا الداء؛ ومعلوم أن المبتلَى بهذا الداء يقع في الهذيان اللغوي، فيتعاطى اختراع غريب الاستعمالات، عبارات ومفردات؛ ويُحتَمل أن يكون «لاكان» قد وقف، بهذا الطريق، على بعض أسرار الاختراع اللفظي.

ج .أن «لاكان» عكف على دراسة إنتاج أدبي لشاعرٍ وكاتبٍ إيرلندي معاصر وهو «جيمس جُويْس» (1882 ـ 1941)، ويبدو أن «جويس» حمل، هو الآخر، بعض علامات الذُّهان، بل جعل من موضوع اللغة الشخصية الرئيسة لبعض قصصه، لا سيما الروايتين: «أوليسيس»[5] و«يقظة الفينيغانيين»؛ إذ أتى فيهما بألوان غير مسبوقة من القول، صيغاً وتراكيب وأساليب، ساعياً إلى هتك حجاب اللغة، ورفع ستار المعنى، فأعجزَ النُّقادَ عن فتح مغالق كتابته وحلِّ معاقد أسلوبه.

والقرار الثالث، أن نحصر اشتغالنا بالمصطلحات التحليلية عند «لاكان» فيما وضع منها في مجال «العَرَض» (بفتح العين والراء) (=«Symptôme») دون سواه، وذلك لأن العرَض هو حجر الزاوية في التجربة التحليلية؛ وحدُّه، على وجه الإجمال، هو أنه علامة ملحوظة تدل على اضطراب نفسي يُحدث لحامله من الألم ما يدفعه إلى أن يطلب الدخول في التحليل، بغيةَ التخلُّص من عرَضه.

والرابع، أن نتَّبع في بيان هذه المصطلحات الدائرة على العَرَض طريقاً منطقياً، لا طريقاً زمنياً، نظراً لأن فكر «لاكان» تقلب في أطوار متلاحقة ومتداخلة، حتى كاد آخرها ينقض أولها، مما أدخل التشويش على مصطلحاته، إن التباساً أو استغلاقاً؛ ولا يعنينا هنا آثار هذا التقلب في مضامين المصطلحات بقدر ما تعنينا الآليات التي توسّل بها «لاكان» في وضعها؛ لكن يبقى أنَّ استكشاف هذه الآليات يدعو ضبطُه إلى أن نقف عند تعريفين أساسين للعَرَض، إذ تلازما مع طورين فاصلين مرّ منهما تدريس

---

(5) Finnegans Wake, Ulysses.

«لاكان» للتحليل النفسي عُرِفا بـ«التدريس الأول» و«التدريس الأخير»؛ وهذان التعريفان للعرَض، أحدهما يختص بالتدريس الأول، ويَحدُّ العَرَض بكونه استعارة؛ والثاني يختص بالتدريس الثاني، ويَحد العَرَض بكونه استمتاعاً.

بناء على هذه القيود المنهجية الأربعة، نصوغ السؤال الذي ينبغي أن نجيب عنه، وهو كالآتي:

■ **«ما هي آليات التأثيل التي استخدمها «لاكان» في إنشاء مصطلحاته المتعلقة بالعَرَض، استعارة واستمتاعا؟»**

نحتاج، في الجواب عن هذا السؤال، إلى التفريق بين نوعين اثنين من آليات التأثيل التي اعتمدهما «لاكان»، وهما: **«آليات التبيين»**، و**«آليات التديين»**؛ فلنبسط الكلام فيهما على التوالي، ولنبدأ بآليات التبيين.

1. آليات التبيين والعَرَض

المراد بـ«آليات التبيين» أو «آليات التأثيل البياني» مجموع الأسباب الاشتقاقية والصرفية والبيانية التي تختص بها اللغة الفرنسية، والتي توسَّل بها «لاكان» في بناء عمارته الاصطلاحية الخاصة بالعَرَض؛ ولما كان تعريفه للعَرَض على نوعين: العَرَض كاستعارة والعَرَض كاستمتاع، حَسُن أن نقسِّم هذه الآليات إلى قسمين يختلفان باختلاف هذين التعريفين، إذ يبدو أن استعمال «لاكان» لبعض آليات التبيين في أحد التعريفين أظهر منه في التعريف الآخر؛ وهذان القسمان هما: «آليات التبيين الخاصة بالعرَض الاستعاري»، و«آليات التبيين الخاصة بالعرَض الاستمتاعي»؛ فلننظر في آليات التبيين التي تعلقت بالعرَض الاستعاري.

1.1. آليات التبيين الخاصة بالعرَض الاستعاري

الأظهر أن أبرز آليات التبيين التي استخدمها «لاكان» بقوة في هذا الطور الأول من اشتغاله بالعرَض هما: «آلية المعني اللغوي» و«آلية المعنى المجازي»:

1.1.1. آلية المعنى اللغوي؛ لقد نقل «لاكان» عدداً من الألفاظ المستعملة إلى رتبة المصطلحات التحليلية؛ واتخذ موقفُه من معانيها اللغوية صورتين:

إحداهما، حفظ هذه المعاني الأصلية والبناء عليها في توسيع آفاق معانيه الاصطلاحية كما في نظره إلى العرَض على أنه علامة على نزاع نفسي من ورائه معنى خفي.

والصورة الثانية، صرف هذه المعاني اللغوية صرفاً كلياً أو جزئياً في طور لاحق من استخدام ألفاظها المتداولة، وذلك بعد أن تُحقق أبحاثه بعضاً من التقدم، سعياً منه إلى الارتقاء بها إلى رتبة المفاهيم التقنية؛ وتُمثل هذه الصورةَ خير تمثيل مصطلحاتٌ ثلاثة جعل منها الأبعاد الأساسية للحياة النفسية للإنسان كما تتجلى في الممارسة الخطابية، وهذه المصطلحات الثلاثة عبارة عن نِسَب رفعها إلى درجة الأسماء، وهي كالآتي:

أ. «الرمزي» (= «le Symbolique»)، وهو غير «الرمز» (= «le symbole»)؛ فإذا كان الرمز يفيد، لغةً، العلامة التي تشير إلى شيء غير ماثل للعيان، فإن «الرمزي»، اصطلاحاً، يرتبط بوجود اللغة، ويتأسس على مفهوم «الدال» باعتباره سابقاً على «المدلول» ومحدّداً له؛ ومعلوم أن الدال هو الصورة الصوتية من الكلمة أو قل «مبناها»، والمدلول هو المضمون الذهني الذي تحمله هذه الصورة، أو قل «معناها»؛ وبهذا، يكون الرمزي عبارة عن نسق بنيوي يتكوّن من الدوال أو المباني التي يتحدد بها خطاب الذات، كما يشتمل على القوانين التي تنظِّم العلاقات بين الذوات مُمثَّلةً، بالأساس، في قانون تحريم زنا المحارم بوصفه يُحدد نطاق الشهوة المشروعة؛ ولئن كان «لاكان» فرَّق بين «الرمز» و«الرمزي»، فقد ظل يحتفظ، من المعنى اللغوي للفظ «الرمز»، بجزئه الذي يفيد «العلامة» التي تُرَدُّ إلى «دال» و«مدلول»، في حين أهمل جزأه الذي يفيد «الشيء المشار إليه» من وراء هذه العلامة.

ب. «الخيالي» (=«L'Imaginaire») وهو غير «الخيال» (= «l'imagination»)؛ فإذا كان «الخيال» يفيد، لغةً، توهُّم أشياء غير موجودة، فإن الخيالي، اصطلاحاً، يرتبط بوجود الجسم، ويتأسس على مفهوم «الصورة» باعتبارها تؤثر في السلوك؛ وبهذا، يكون الخيالي عبارة عن الصُّوَر البصرية والسمعية التي تُسهم في تكوين الأنا من خلال التماهي مع صوَر الآخرين، بدءاً بصورة الطفل في المرآة، مع ما يترتب على هذه العلاقة بالآخَر من استلاب وإنكار وغيرة وعدوانية ومحبة؛ ولئن كان «لاكان» فرَّق بين «الخيال» و«الخيالي»، فإنه أبقى، من المعنى اللغوي للفظ «الخيال»، على مدلول «الصورة»، غير أنه صرف صفتها الوهمية التي كانت لها في الأصل، وجعلها دالة على الصورة الحسية الحقيقية كما هي صورة الجسم.

ج. «الواقعي» (= Le Réel)، وهو غير «الواقع» (= «la réalité»)؛ فإذا كان الواقع يفيد، لغةً، الأشياء الموجودة التي تدل عليها الرموز وتستحضرها الأخيلة، فإن «الواقعي»، على العكس من ذلك، عبارة عما لا يطيق «الرمزي» إدراكه، بحيث ينزل منزلة «الأمر المستحيل»، وعما لا يطيق «الخيالي» تصويره، بحيث ينزل منزلة «الأمر المحظور»، أو قل إن الواقعي عبارة عن الحدود التي يصطدم بها الإنسان في حياته، والتي لو أمكنه تعدّي بعضها، لألقى بنفسه إلى التهلكة؛ لئن كان «لاكان» قد فرّق بين «الواقع» و«الواقعي»، فقد احتفظ، من المعنى اللغوي للفظ الواقع، بمعنى «الوجود»، فقد جعل للواقعي وجوداً خارجياً[6]، بموجب اصطدام الإنسان به، محظوراً كان أو محالاً.

ومهما يكن مقدار صرف المعنى اللغوي للألفاظ المستعملة الثلاثة، جزئياً كان أو كلياً، فإن الصلة بينها وبين المفاهيم التي اشتقها «لاكان»

(6) المقابل الفرنسي: .Ek-sistence

منها تبقى محفوظة؛ وقد اتخذ هذا الحفظ صورة جدلية، لأن «لاكان» حدَّد المعاني الاصطلاحية لهذه المفاهيم ووسّع آفاق البيان فيها بالرجوع إلى الاستعمالات الأصلية لهذه الألفاظ، بناء على أنها أمثال أو أضداد، مع العلم بأن الجدلية أظهر في الرجوع إلى الأضداد منه في الرجوع إلى الأمثال.

2.1.1. آلية المعنى المجازي؛ لما كان الرمزي يتحدد بالدال (أو المبنى)، فقد بنى عليه «لاكان» تعريفه الأول للعرَض، قائلاً:

«إن العرَض لا يمكن أن نُؤوِّله إلا في نطاق الدال؛ ولا معنى للدال إلا في ارتباطه بدال آخر؛ وفي هذا الارتباط بين الدالين، تقوم حقيقة العرَض»(7).

ولما كان يُسلّم بأن ظاهر العرَض ينطوي على معنى باطن يفيد التحليلُ في كشفه، فقد رأى في هذا الارتباط الدالي للعرَض وما ينطوي فيه من الازدواج بين ظاهره وباطنه ارتباطاً استعارياً، قائلاً:

«إن العَرَض استعارة، وليس قولُنا هذا من باب الاستعارة [...]، ذاك لأن العَرَض استعارة حقيقةً، شئنا أم أبينا».

ولا يكتفي "لاكان» بتقرير أن العَرَض استعارة، بل يؤسِّسه على استعارة أخرى فاصلة، وهي ما يسميه بـ«**الاستعارة الأبوية**»؛ والمقصود بها هو أن اسم الأب هو، في حقيقته، اسم مستعار لشهوة الأم، بحيث يتولد من ذلك معنى «القضيب» باعتباره رمزاً مشتركاً بين الأب والأم؛ والأصل في العَرَض هو، بالذات، الموقف السلبي الذي يتخذه حاملُ العرَض إزاء هذا المعنى الجنسي الذي يُمثله الأب بالإضافة إلى الأم: فقد يَكبِت هذا المعنى كما في «العُصاب» أو يَنبُذه كما في «الذهان» أو يُنكره كما في

---

(7) LACAN, "Du sujet enfin en question": p. 234-235.

«الشذوذ» (أو «الانحراف»)؛ ومالم يُحصِّل حاملُ العَرَض الوعي بالمعنى الجنسي للاستعارة الأبوبة، باءت الوظيفة الاستعارية لعَرَضه بالفشل، فلا يقف مطلقاً على مدلوله الخفي.

والحال أنه كان بإمكان «لاكان» أن يعرّف العَرَض بكونه استبدالاً، فتكون له، في هذه الآلية، غُنيةٌ عن غيرها في تقرير مضمون مصطلحه؛ لكنه أبى إلا أن يَحدَّه بالاستعارة، مُلحّاً على صحة هذا الحد؛ وما ذاك إلا لتمام يقينه بأن الاستعارة تتضمن من أسباب التأثيل ما ليس في آليتها بمفردها، أي في الاستبدال؛ ونذكر من هذه الأسباب التأثيلية ما يلي:

أ. أن الأصل في القول المجازي أن يكون أوثق صلةً بالمجال التداولي من القول الحقيقي، بل قد تستقل الحقيقة عن هذا المجال، في حين لا يستقل عنه المجاز مطلقاً؛ فلا مجاز يستقيم إلا مع وجود أشياء متعارفٍ عليها أو قرائنَ مسلّم بها أو وجود سياقٍ مشترك، فما الظن بالاستعارة التي هي مجاز يُطوَى فيه المستعار لَه طياً! وقد أتى «لاكان» في كلامه من المفارقات والاستعارات والإشارات وموجَز التعبيرات ما لم يأت به أحد من التحليليين، فدلَّ على بالغ تعلّقه بالتعبير المجازي، وكامل تعويله على المجال التداولي؛ وحسبُك أنه ذهب إلى أن الجملة ذات التركيب السليم، مهما تنافرت معاني ألفاظها وأغربت، يبقى في إمكاننا حملها على المجاز، فيتيَسّر تأويلها كما نشاء؛ ومن ثَمَّ، كان أخذُه على اللسانيين أنهم لم يتفطنوا إلى أن اللغة كلَّها استعارات.

ب. أراد «لاكان» أن تكون للاستبدال الحاصل في العَرَض خصوصيةٌ أشبه بخصوصية الاستبدال في المجال الشعري؛ ومعلوم أنه لا قول يرقى إلى رتبة الشعر، تفنّنا في توظيف التأثيل البياني؛ وهكذا، فلم يُرض «لاكان» أن يكون ارتباط الدالَّين في العرَض: البدل والمبدل منه، مجرّدَ إحلال أحدهما محل الآخر، فتطلّع إلى أن يكون هذا الارتباط، كما يقول، تقادحاً حقيقياً بينهما تنبعث منه ومضة يتحدّد بها العَرَض في اللاشعور؛

وهل يتأتى الاستبدال بهذا الوصف الشعري إلا عن طريق العلاقة التي تقوم بين المستعار والمستعار له؟!

ج. ضرب «لاكان» مثالاً للاستعارة ببيت شعري للشاعر الفرنسي «فيكتور هيغو» اختاره من قصيدته الشهيرة: «بُوغْز راقداً»(8)؛ وهو:

"Sa gerbe n'était point avare, ni haineuse"

وترجمته التوصيلية هي: «لم تكن حُزمته [من السنابل] قط شحيحة، ولا حاقدة».

واضح أن اسم «الحزمة»، في هذا البيت، حلّ محلَّ اسم العلم «بوغز»، مِما يُفضي إلى خلوه، في الظاهر، من المعنى، لأن «حزمة السنابل» ليس شيئاً يناسبه الوصف بالشح أو البغض؛ لكن «بوغز»، وإن حجبَت «الحزمة» اسمه، فقد أبقت على نسبتها إليه؛ وهذا حقيق بأن يجعل المصادمة بين اسمها وأوصافها تتفتّق عن معنى شعري جديد يثبت لـ«بوغز» وصف الإنجاب الوافر، بل وصف الأبوة الكاملة.

د. لم يكن اختيار «لاكان» لهذا المثال من باب التمثيل فحسب، بل كان أيضاً من باب التأثيل؛ إذ يحمل هذا المثال من آثار التأثيل ما يدل على أن «لاكان» على بيِّنة من أن الاستعارة بقدر ما تكون أكثر تغلغلاً في مجال التداول، تكون أبلغ تعبيراً وأبعد تأثيراً؛ ويتجلى التغلغل التداولي في هذا المثال من جانبين: أحدهما، صلته بأرسخ نص أدبي؛ فقد انتقى «لاكان» البيت الشعري المذكور من ديوان أشعار يُعدُّ بمثابة نص ملحمي فاصل في الأدب الفرنسي، وصَفَه بعضهم بكونه ملحمتَه الحقيقية الوحيدة، وهو: سِيَر القرون(9)، وقد استغرق «فيكتور هيغو» في نظمه ما يربو عن عشرين سنة؛ والجانب التداولي الثاني، صلته بأرسخ نص ديني؛ لم يكن

---

(8) «Booz endormi».

(9) La légende des siècles.

«فيكتور هيغو» شاعراً فذّاً فقط، بل كان أيضاً عاشقاً وفيّاً للعهد القديم من التوراة، لا يفتر عن تلاوته، فنظم قصيدته: «بوعْز، راقداً»، مستلهماً قصة «بوعْز» التي ورد ذكرها في هذا النص المؤسِّس، إذ جاء فيها أن «بوعز» كان فلاحاً غنياً تزوَّج إحدى أقاربه، وهي «راعوت» الموآبية، فرُزِق منها ولداً لم يكن إلا جدُّ النبي «داوود» عليه السلام.

2.1. آليات التبيين الخاصة بالعرَض الاستمتاعي

الظاهر أن أبرز آليات التبيين التي استخدمها «لاكان» بقوة في هذا الطور الثاني من اشتغاله بالعرَض ثلاث هي: «آلية التشبيه الاستدلالي» و«آلية الاشتقاق التنسيقي» و«آلية المشاكلة الصوتية».

1.2.1. آلية التشبيه الاستدلالي؛ نجد نموذجاً متميزاً لممارسة «لاكان» للتشبيه في مقالته التي هي غاية في الاستغلاق، والتي سماها «lituraterre» (=«لِيتوراتير»).

فقد ادعى فيها أن يستدل استدلالاً برهانياً على اتخاذ «littérature» (= «ليتيراتور») (أي الأدب) منحى ما سماه: «lituraterre» (=«لِيتوراتيير»)؛ وجاء بهذا البرهان، في مجمله، مبنياً على تشبيهات مختلفة تخص الكتابة والحرْف، واصفاً بعضها بكونه صوراً غير استعارية.

وامتاز التشبيه الأول الذي أضمره «لاكان» بكونه الأصلَ الذي تفرعت عليه التشبيهات التي صرّح بها؛ فقد سبَق لـ«لاكان» أن شغله موضوع الكتابة؛ إذ قام، في دروسه الأولى، بتحليل قصة الروائي الأميركي «إيدغار الان بّو»[10] «Purloined Letter» (= الرسالة المختَلسة) التي تُرجمت إلى الفرنسية تحت عنوان: La lettre volée (أي الرسالة المسروقة)، مستثمراً الدلالة المزدوجة للفظ الفرنسي: «lettre»، إذ يفيد المعنيان: «الرسالة»

---

(10) Edgar Allan POE.

و«الحرف» معاً؛ لكن الجدير بالذكر هو أن «لاكان» عاد إلى التفكير في مسألة الكتابة، حين قفل راجعاً من رحلته إلى اليابان، فعبر سماء «سيبيريا السوفاتية»، متأمّلاً السهول الشاسعة والوديان الجارية التي يراها من تحته؛ وليس التأثيل اللغوي غريباً عن هذه العودة إلى النظر في الكتابة وهو في الجو يرقب الأرض من تحته، ذلك أن الفعل الفرنسي الذي اشتُق منه الوصف الذي أسند إلى «الرسالة»: «voler» يفيد معنيين هما: «سرَق» و«طار»، ولا مانع من أن يَجري تشبيه أحد المعنيين بالآخر؛ فكما أن السرقة تعلقت بشيء مكتوب كالرسالة، فكذلك يجوز أن يتعلق الطيران به؛ فالمكتوب الطائر كالمكتوب المسروق؛ وحينها، لا يكون «لاكان» قد أغرب حين فكّر في الكتابة، وهو على متن الطائرة، لا سيما وأنه عُرِف عنه الاسترسال مع شُعب القول، تاركاً ألفاظه أو أفكاره يدعو بعضها بعضاً تلقائياً، فضلاً عن أن التحليل النفسي يقوم على مبدإ التداعي الحر؛ وبهذا، يكون الطيران الذي دعا إلى التفكير في الكتابة قد أشبه السرقة التي تعرَّضت لها الرسالة[11].

وقد فرَّع «لاكان» على هذا التشبيه الأول عدداً من التشبيهات التي تصل الكتابة بالبعد الواقعي من أبعاد النفس، بعد أن كان قد وصلها من قبل بالبعد الرمزي، مع العلم بأن الواقعي هو مجال الاستمتاع؛ فيكون المراد بصلة الكتابة بالواقعي هو صلتها بالمتعة التي تدخل في التعريف الثاني للعرَض.

وهكذا، استلهم «لاكان» مشهد الأرض الذي كان يراه من فوق السحب في تشبيه الدال بالسحاب الممطر؛ فشبَّه صلة الحرف بالدال بقَطْر المطر، جاعلاً نسبة الحرف إلى الدال كنسبة القطْر إلى السحاب؛ فيحمل

---

(11) انظر: Eric LAURENT, "La lettre volée et le vol sur la lettre» in La Cause freudienne, n° 43.

الدالُّ الحرفَ حمْل السحاب للمطر، وينزل الحرف من الدال نزول المطر من السحاب، ويقع على جسم الإنسان كما يقع المطر على سطح الأرض.

ثم عاد، فشبَّه الدوال بلا حروف بسهل «سيبيريا» بلا أنهار، إذ لا تُقرأ الدوال إلا بانفصال الحروف عنها كما لا يتضرَّس السهل إلا بجريان الأنهار فيه؛ ثم بنى على تشبيه الحرف بالقطرة التي هي جسم كثيف، فشبَّه أثر الحرف في المدلول بالأخدود الذي يُخلّفه السيل: فكما أن السيول تُحدث أخاديد في سهل «سيبيريا»، فكذلك الحرف يُحدث أخاديد في المدلول.

وشبَّه الحرف بحافة الحفرة التي تُحدثها القطرة عند سقوطها؛ والحرفُ يَسقط من الدال، فيَشطُبه كما تسقط القطرة من السحاب على الأرض، فتحفرها؛ وقد وَجَد «لاكان» في اللفظ اللاتيني: «litura» (=«لِيتورا») ضالته، إذ يفيد معنى «الشطب» كما يفيد معنى «الشط»[12]، فاستبدله بلفظ «littera» الدال على معنى «الحرف»، مخترعاً مصطلح «lituraterre» (=«لِيتوراتير»)، بحيث توصّل إلى مزيد التشبيه؛ إذ الحرف المنفصل يشطُب الدال، وشطْبه له بمنزلة شقّ السيلِ أرضَ «سيبيريا» كما أن الحرف يفصِل بين طرفين اثنين هما: الرمزي والواقعي كما يفصِل الشط بين البّر والبحر؛ ولو كان «لا كان» يعرف العربية، لوجد في كلمة «الحرف» تحقيقاً لما ذهب إليه من تشبيه؛ إذ تدل، اصطلاحاً، على معنى «حرف الهجاء» وتدل، لغة، على معنى «الحافّة» أو «الجانب»؛ لذلك، يجوز أن نضع لمصطلحه الغريب «lituraterre» مقابلاً نشتقه من لفظ «الحرف»، وهو «الحِرافة»، قياساً على لفظ «الكتابة»؛ وأخيراً، نقَل «لاكان» عن «جيمس جويس» ربطه بين الكلمتين: «letter»، أي الرسالة، و«litter»، أي النُّفاية، فأقام تشبيها بين الحرف والنُّفاية[13].

---

(12) LACAN, D'un discours qui ne serait pas du semblant: p. 113.

(13) انظر: Lacan, Séminaire sur la Lettre volée 1956.

كل هذه التشبيهات لبيان أن العَرَض استمتاع مكتوب في اللاشعور أو قل استمتاع مشفَّر، وأن هذا الاستمتاع يُمثّله الحرف؛ والحرفُ علامة على محل الدال الذي وقع كبته، لكنه عاد؛ وبهذا، يتميز الحرف من الدال من حيث طبيعته ووظيفته.

أما طبيعة الحرف، فليس عنصراً شبَهياً رمزياً ـ أو قل عنصراً ظاهرياً[14] ـ مثل الدال، وإنما هو عنصر مادي واقعي؛ إذ لا يحمل معنىً كما يحمله الدال، ولا يتكون من المادة الصوتية التي يتكوَّن منها الدال، لأن الصوت يتلاشى، في حين الحرف شيء كثيف لا يتلاشى، فأشبه الرسالة ولو أنه يُرمى كما ترمى النُّفاية عند نهاية التحليل؛ لذلك، كان الحرف لا يدل على الدال الذي انفصل عنه كما تدل النسخة على الأصل، ولا كما يدل الأثر على المؤثر.

وأما وظيفة الحرف، فإنه يقوم بالفصل بين الرمزي، متمثلاً في الدال، وبين الواقعي، متمثلاً في المتعة، حتى لا يبغي أحدهما على الآخر؛ فالحرف، كما يقول «لاكان»، عبارة عن «شطٌ [فاصل] بين المعرفة والمتعة»[15]؛ فالمعرفة مجالها هو البعد الرمزي، في حين أن مجال المتعة هو البعد الواقعي؛ بيد أن هذا الفصل الذي يقوم به الحرف، حافظاً لكل واحد من الطرفين حدوده، لا يعني مطلقاً أن أحدهما لا يؤثر في الآخر، غير أن هذا التأثير ليس تأثيراً مباشراً، وإنما بواسطة، وهذه الواسطة هي الحرف نفسه؛ فالحرف الذي يفصل بين الطرفين ينزل، في ذات الوقت، منزلة الرابط الذي يتحقق به تأثير أحدهما في الآخَر؛ ومن هنا، بات الحرف يختزل بنية العَرَض نفسه، إذ يصف «لاكان» العَرَض بأنه عبارة عن أثرَ الرمزي في الواقعي، بحيث ينطوي على جانب يقبل فكَّ شفرته، وجانب آخر لا يقبل أن تُفكَّ شفرته.

---

(14) مقابله الفرنسي: Le semblant.

(15) انظر: Lacan, D'un discours qui ne serait pas du semblant.

2.2.1. آلية الاشتقاق التنسيقي؛ لقد أظهر «لاكان» قدرة على الاشتقاق لا طاقة لغيره من التحليليين بها، قدرةً ظلت تتزايد وتتسع، حتى بلغت ذروتها في السنوات العشر الأواخر من حياته[16]؛ وحتى نوضح كيف استخدم «لاكان» الاشتقاق في تنسيق أفكاره ودعاويه بشأن العَرَض، نضرب لذلك مثالاً بدعواه العجيبة التي تقول بتخصيص «جويس» بالعَرَض، حتى جعله عَلَماً عليه كما جاء ذلك في عبارته الشهيرة التي عنون بها محاضرتين متميزتين، وهي: « Joyce le symptôme »، أي «جويس العرَض».

فلنذكر جوانب التنسيق التي ميزت دعوى «لاكان» بإفراد «جويس» بالعَرَض، حتى كادت «العَرضية» و«العَلَمية» أن تتطابقا في حقه.

أولها، اختلاف مدلول العَرَض باختلاف الصيغة؛ لقد بدا لـ«لاكان» أن يجعل مصطلح «symptôme» خاصاً بالتعريف الأول للعرَض الذي يجعل منه اختلالاً رمزياً ينبغي الخروج منه، ويضعَ للتعريف الثاني الذي يجعل من العرَض حدَثاً واقعاً في الجسم ومقترناً بالمتعة يَحسُن التعايش معه مصطلحاً آخر خاصاً به، فلجأ إلى رسم قديم لـ«symptôme» في مجال الطب، وهو «sinthome» (= العارِض[17]).

وظاهر الصيغتين الصرفيتين اللتين صيغ بهما المصطلحان:

(16) نذكر من آليات الاشتقاق التي أخذ بها، على سبيل المثال، لا الحصر، «الإلصاق» و«الإلحاق» بالنسبة لجميع أقسام الكلام بما في ذلك أسماء العَلم نحو «a-Joyce» حيث a (الألف الصغرى) رمز جبري يَرمز إلى الموضوع أ؛ ومنها اشتقاق الأفعال من الأسماء والصفات، مفردة كانت أو مركبة، مثل «langager» و«objectaliser»، و«métalangager» و«pensêtrer»؛ وأيضاً اشتقاق الأسماء من الأسماء، مفردة كانت أو مركبة، بما في ذلك اسم العلَم مثل «Evie» الذي اشتقه من «Eve»، والذي قصد به إبراز معنى «الحياة» في اسم حواء، إذ أن حواء هي أم الأحياء.

(17) نضع له هذا المقابل العربي المشتق من المادة نفسها التي اشتق منها لفظ «العرَض»، أي /ع، ر، ض/.

"symptôme» و"sinthome" يُشعر بوجود نوع من التضادّ بينهما، بحيث تبرز خصوصية المفهوم المتأخِّر بفضل استحضار المقابلة بينه وبين المفهوم المتقدّم، فيكون هذا التضاد عاملاً في إقامة النسق، لا في هدمه؛ وتوضيح ذلك أن لفظ «symptôme» ذا الأصل اليوناني يتركب من «sun» (= مَع) و«ptôma» (= سقوط)، فيكون معناه اللغوي: «سقط بمجموعه»، بينما لفظ «sinthome» يتركب من: «sun» (= مع) و«tithémi» (= وضعَ)، فيكون معناه اللغوي: «وضَع الأشياء بعضها مع بعض أو قل جَمع»؛ ومُراد «لاكان» أن يستثمر هذا المعنى الأخير في إثراء الجانب الاصطلاحي من هذا المفهوم، منتقلاً من كون العَرَض شيئاً ينبغي أن يسقط إلى كونه شيئاً لا يسقط، وإنما يتغير شكله، بحيث يبقى الاستمتاع معه ممكناً؛ وهذا ما يؤكده قول «لاكان»:

«لقد حاولت أن أقول قولاً أطول قليلاً عن العَرَض، حتى إني كتبته برسمه الإملائي القديم؛ لماذا اخترت هذا الرسم: «s-i-n-t-h-o-m-e»؟؛ إن تفسير ذلك لكم سوف يكون طويلاً؛ لقد اخترت هذه الطريقة في كتابته، لكي أُسنِد الاسم «symptôme»، الذي يُنطَق حالياً ـ لا أدري لماذا؟ ـ «sym*ptôme*»، أيْ شيء يُذكّر بسقوط شيء، إذ أن «ptoma» تفيد السقوط؛ [...][18]، وما يَسقُط كلُّه [إنما] هو شيء لا شأن له بالكل؛ أما «sinthome» فليس سقوطاً، وإن بدا أنه كذلك»[19].

والجانب الثاني، **اتحاد صيغة الاسم «sinthome»** في اللسانين: الفرنسي والإنجليزي ولو أن النطق بها مختلف؛ اتخذ «لاكان» من هذا الاتحاد في صيغة المصطلح والاختلاف في النطق به بين اللغتين وسيلة لتحقيق ما يمكن أن نسميه بـ«التنسيق التأثيلي بين الألسن»؛ فقد تصرَّف في

---

(18) مشتقة من الفعل «piptein» التي تفيد الحدوث والسقوط.

(19) انـظـر: LACAN, Congrès E.F.P. 09-07-78 dans Thesaurus sur le symptôme, P. VALAS.

هذا المصطلح، تقطيعاً وتركيباً، متقلباً بين الفرنسية والإنجليزية، حتى يحملّه من الدلالات ما يثبت اختصاص «جويس» بهذا الاسم؛ إذ فصَل جزئيه، فكتبه بالشكل الآتي: «sin-thom»، وحمل الجزء الأول: «sin» على معنى «الخطيئة»، قاصداً أن يوافق مراد «جويس» الذي جعل من أشكال الخطيئة المختلفة موضوعاً مركزياً في قصصه، بدءاً بالخطيئة الأولى وانتهاء بأخطاء التعبير؛ كما حمل الجزء الثاني: «thom» على معنى النسبة إلى القديس «توماس الأكويني»، إذ كان «جويس» معجباً بهذا الرجل وتأثر بفكره، لا سيما آراءه في الجمال والإحسان؛ بل إن «لاكان» وضع، لترسيخ هذا التأثر، مصطلح «sinthomadaquin» (أي «عرَض توماس الأكويني»).

ولم يقتصر «لاكان» على ذلك، بل جعل القداسة تتعدى إلى مفهوم «sinthome» ذاته، أي إلى «جويس» عينه، قائلاً: «إن Joyce le symptôme» يتشابه صوتياً مع «sainteté»»، فأعاد رسم هذا المصطلح على النحو التالي: «saint-homme» (= إنسان قدّيس)، معتبراً أن «جويس» ادعى رتبة المُخلّص؛ إذ جعل من الكاتب مخلِّص الكلمة، ولو أن «لاكان» يقول، في موضع آخر، بأن «جويس» بالغ في الاستمتاع إلى الحد الذي لا تبقى معه قداسة؛ فقد سعى «جويس»، حقّاً، إلى تخليص الكلمة، أي أن يُجرِّد الكتابة من المعنى تَجرُّد اسم العَلَم منه، حتى يتخذها، كما يرى «لاكان»، اسماً له يعوّضه عن اسم أبيه الذي قصَّر في تحمّل مسؤولياته.

ولم يقف «لاكان» عند تخصيص اسم « sinthom» بتضمينه معنى «الأثر الأكويني في جويس»، بل زاده تخصيصاً بأن ضمّنه الدلالة على «مشروع قانون» كان يرمي، في نهاية القرن التاسع عشر، إلى منح «إيرلندا» استقلالاً ذاتياً في إطار المملكة البريطانية، فجدّد رسم هذا الاسم بشكل يَبرز فيه لفظ «home» الذي نجد من بين معانيه، معنى «الوطن»، وهذا الشكل هو «(sint-home (rule» (= (قانون) عَرَض الوطن).

والجانب الثالث، استعمال لفظ «symptôme» بحسب المقتضيات الدلالية لـ«sinthome»؛ ظل «لاكان» يستعمل لفظ «symptôme» في حق «جويس»، مع صرفه إلى الدلالة على خصوصية نسبته إليه؛ وإلحاحاً منه على هذه الخصوصية، عمد إلى كتابة هذا المصطلح على الوجه التالي: «sympthomme» (= إنسان عَرَض)، وذلك لأن «جويس»، في نظره، يمثل جوهر العرَض، بل حقيقته؛ بل ارتقى «لاكان» درجة، فنقل الخاصية العرَضية إلى أبطال القصص التي ألّفها «جويس»، فاخترع مصطلح «shemptôme»، مشتقاً له من اسمِ واحدٍ بعينه من هؤلاء الأبطال، وهو «شيم»، فيكون معناه: «عرَض سام».

هذا عن أسماء العَرَض التي اشتق «لاكان» بعضها من بعض؛ أما عن الأفعال، فقد اشتق من «symptôme» أفعالاً ثلاثة، أولها: «symptomatifier»، ومعناه «تبيّن أن صفة من صفاته عبارة عن عرَض»؛ والثاني: «se symptômatiser»، ويعني «اتخذ من نفسه عَرَضا»، والثالث: «symptraumatiser»، الذي يجمع بين المعنيين: «العَرَض» و«الصدمة» (= جعل من العرض صدمة).

والجانب الرابع، الارتباط بين العَرَض وحب الظهور عند «جويس»؛ لقد بيَّن «لاكان» كيف أن العَرَض عند «جويس» ظل مقترناً بإنتاجه، طلباً لتحقيق أكبر ظهور في مجال الأدب؛ واستعار «لاكان»، لإفادة هذا المعنى، لفظاً متداولاً، ورفعه إلى رتبة المصطلح، وهو: «escabeau»[20]، أي المِرقاة، فكأن «جويس» اتخذ من عَرَضه مِرقاة يصعد عليها إنتاجُه الفني، فأنشأ أدباً متفرّداً، مستمتعاً به استمتاعه بعرَضه؛ ثم صار «لاكان» إلى كشف دور المِرقاة في مدّ هذا الإنتاج بمعان أو قيم ثلاث؛ فأعاد رسم «escabeau» على صور ثلاث مختلفة، كل صورة تُركّز على واحدة من هذه القيم.

(20) انظر: Lacan, "Joyce le symptôme", conférence 16 juin 1975.

أما الصورة الأولى، فتُبْرز قيمة «الإنسان»، وهي: «hessecabeau»، وتتخذ شكل تركيب مزجي، جزؤه الأول هو: «h»، الذي يشير إلى الحرف الأول من «homme» (= الإنسان)، وجزؤه الثاني هو «esse»، أي الكائن؛ فيكون مدلول هذا المصطلح هو «المرقاة التي تصنع الإنسان».

وأما الصورة الثانية، فتُبرز قيمة «الاعتقاد»، وهي: «hissecroibeau»، وهو، الآخر، تركيب مزجي مكوّن من ثلاثة أجزاء هي الفعل: «hisser» الذي يفيد «رفَع» أو «ارتفع» بحكم السياق؛ والفعل: «croire»، ومعناه «اعتقد»؛ ثم النعت «beau» أي الجميل؛ فيصير مدلول هذا المصطلح هو «المرقاة التي تورّث الاعتقاد في جمال الذات».

وأما الصورة الثالثة، فإنها تبرز قيمة «الجمال الذي يلازمه الاستمتاع»، وهي: «S.K. beau»[21]؛ فهذه الصيغة الغريبة تشير إلى الإنتاج الأدبي لـ«جويس» في جانبه الجمالي، فضلاً عن شغف «جويس» بالجماليات، كما تشير إلى ما يندرج في الجانب الجمالي لكتابته من الحروف الحاملة للمتعة، والتي تبقى لغزاً لا ينحل؛ فيكون «لاكان»، بذلك، قد جمع في هذه الصورة الثالثة بين طرفين متباينين: أحدهما: «beau»، وهو الطرف الرمزي الذي له معنى يُعقل؛ والآخر: "S.K."، وهو الطرف الواقعي الذي لا معنى له يُعقل، وإنما هو مجال تدور فيه أحداث تتعلق بالجسم، ويتحقق بها الاستمتاع؛ وحتى ولو فرضنا أن «S» إنما هو، في الحقيقة، اختصار لـ«Signifiant» (= الدال) أو رمز يدل عليه، فيبقى أنه حرف انفصل عن الدال؛ ومتى انفصل عنه التحق بالبعد الواقعي، وصار أداة للاستمتاع[22].

---

(21) يقول إن «S.K. beau» هو ما يجعل الإنسان يتحقق بالوجود بمقدار ما يَملك جسمُه، فليس له هذا الجسم إلا بناء على هذا»

(22) هناك أيضا المصدر «scabeaus.ration» (تركيب مزجي بين «escabeau» و«castration»، أي الخصي) والفعل «escaboter».

3.2.1. آلية المشاكلة الصوتية؛ تتأسس آلية المشاكلة الصوتية على ظاهرة لغوية خاصة تلحق بعض الألسن على درجات مختلفة بينها، منها اللسان الفرنسي واللسان الإنجليزي؛ وهذه الظاهرة اللغوية هي وجود التفاوت بين النطق والرسم، أو قل بين الملفوظ والمكتوب في هذه الألسن، فيتعين على من يتعلم أياً منها، لا أن يحفظ الكلمات منطوقةً فقط، بل أن يحفظ كذلك أشكالَها مرسومةً، إن كلاً أو جزءاً؛ ومقتضى **المشاكلة الصوتية** هو أن ترسُم الكلمة بحسب أدائها الصوتي، لا بحسب ما تقرَّر من شكلها الخطي، بناءً على مبدإ تقديم الصوت على الرسم؛ وقد حدّد «لاكان» موقفه الإيجابي منها، قائلاً:

«إني أبدأ بالمشاكلة الصوتية [«homophonie»] ـ فعليها يتوقف الإملاء»[23].

إذ يرى أن الكتابة الصوتية تقتنص مادية المسموع ولـمّا تفصِل فيه قواعد الإملاء؛ فجعل منها آلية أساسية في توليد مصطلحاته، فضلاً عن توسُّله بها في الإتيانِ بصيغ تعبيرية تضاهي غرابةً ما أتى به «جيمس جويس» في أدبه، علما بأن الفروق بين النطق والإملاء في الإنجليزية أظهر أثراً وأوسع نطاقاً؛ لنذكر، على سبيل المثال، واحدة من هذه الصيغ الغريبة التي حاكى فيها طريقة «جويس»، وهي[24]:

"LOM cahun corps et nan-na Kun"، وهي الكتابة الصوتية للعبارة التالية:

«L'homme qui a un corps et n'en a qu'un"

أي «الإنسان الذي له جسم واحد ووحيد».

والمصطلحات التي ولَّدها أو تصرَّف فيها «لاكان» بطريق المشاكلة الصوتية أكثر من أن نحصيها هاهنا؛ ويكفينا، للتمثيل عليها، أن نورد بعض

---

(23) انظر: LACAN, l'Etourdit, 14 Juillet 1972

(24) انظر: LACAN, "Joyce le symptôme", conférence 16 juin 1975.

ما جاء منها في باب العَرَض الذي تقيّدنا به، اتقاء للانتشار.

فقد ولَّد «لاكان» من كلمة «perversion»، أي «الانحراف» الذي يُشكّل مع «الذهان» و«العصاب» البنيات الثلاث للعيادة والنظرية التحليلية، مصطلح «père-version»، أي الانحراف إلى الأب، بمعنى الميل إليه، كما اشتق منه صيغة الصفة: «père-vers» (= مائل إلى الأب) وصيغة الحال: «père-versement» (ميلا إلى الأب)؛ وتصرَّف في مصطلح « Les Noms-du-Père»، أي أسماء الأب، الذي كان عنوان سلسلة دروس أُجبِر على إيقافها سنة 1963، فاستخرج منه عبارة «les non-dupes errent»، أي «غير المخدوعين تائهون»؛ وقد جعله، هو الآخر، عنواناً لسلسلة دروس ألقاها بعد عشر سنوات (1973 ـ 1974)، معتبراً أن كلتا الصيغتين لها علاقة بالمعرفة اللاشعورية التي يمكن للذات أن تفك شفرتها.

وأخرج من لفظ «la Chose» ـ والمراد به «الشيء المشتهَى الذي يستحيل الاستمتاع به» ـ مصطلح «l'achose» بناء على سابق استعماله الحرف «a» رمزاً يشير إلى الموضوع المشتهَى، ثم أدخل عليه حرف «h» للدلالة على وجود فاصلة بين أداة التعريف والحرف «a»، مولِّداً مصطلحاً آخر هو: «l'hachose»؛ واتبع نفس المسلك مع كلمة «la pensée» مع تعديل المقصود منها قليلاً، إذ رسمها على هذا النحو: «l'appensée»، مذكِّراً ومكرِّراً الحرف «p»، وذلك لكي يحيل على كلمة «appui» التي تفيد معنى «السند»؛ فدلَّ هذا المصطلح على معنى «الفكر الذي يتخذ أمراً ما سنداً له» أو قل «الفكر المسنود».

وعلى العكس من ذلك، صاغ الاسم المعرَّف «la langue»، أي اللسان، واصلا أداة التعريف «la» بالاسم النكرة: «langue» على الشكل الآتي: «lalangue»، قاصدا بها لسان الأم الأول الذي تخاطب به ابنها قبل أن يضبطه الصرف والنحو، وقد نضع له المقابل العربي: «اللسام»، تركيبا مزجيا للفظين: «اللسان» و«الأم»؛ أما الجمع «les langues»، فقد أتى فيه

بوصلٍ غاية في الغرابة، وهو: «l'élangue»، إذ قسّم أداة التعريف الدالة على الجمع، ووصّل جزءاً منها باسم: «langue»، مع حذف علامة الجمع منها، أي «s»؛ والمراد بهذا المصطلح الغريب هو المزج بين ألفاظ وتراكيب مأخوذة من ألسن متعددة؛ وعلى هذا النسق في الوصل، وضع مصطلح «lalanglaise»، إذ وصل فيه أداة التعريف «la» بالاسم المركب المزجي «langlaise»، أي لسان الأم الإنجليزية الأول[25].

وأغرب من هذا وذاك، أنه كما نقل الأسماء إلى تراكيب، فكذلك نقل التراكيب إلى أسماء، فمثلا، صاغ عبارة: «au moins un» (= واحد على الأقل) على صورة مصطلحين يتضمنان معنى «الرجل»، وهما: «hommoinsun» و«hommoinzin» (= رجل واحد على الأقل)، وقاس عليهما مصطلحا ثالثا مؤنّثا يتضمَّن معنى «الإنسان»، لكي يدرج تحته المرأة، وهو «homoinzune» (= امرأة واحدة على الأقل)؛

كما صاغ اسم «le hun-en-peluce»، بناء على المشاكلة الصوتية بين التعبيرين: «un en plus» (= بزيادة واحد) و «un en peluche» (= واحدٌ من قطيفة)، وصاغ اسمَ «papeludun»، بناء على المشاكلة الصوتية بين التعبيرين: «pas plus d'un» (= لا أكثر من واحد) و«papier pelure» (= ورق من قشرة)[26]؛ بل أدغم الجملة: «il n'y en a pas» (= لا يوجد) في الكلمة: «appât» (= طُعم)، مخترعاً جملة ظرفية، هي: «hihanappât»، مصطلِحا بها على معنى «حالة عدم الاتحاد بين ذاتي الرجل والمرأة في اتصالهما الجنسي».

---

(25) قد نذكر في مجال الاصطلاحات المتعلقة باللسان في مرحلة قوله باستمتاعية العَرَض مصطلح «parlêtre» الذي هو تركيب مزج فيه بين «être» و«parlant» مع قلب ترتيبهما، ثم صار إلى التفريق بينهما، إذ جعل «parlêtre» أدل على التفرد من «parlant être»؛ واشتق منه الفعل: «parlêtrer».

(26) LACAN, "lituraterre", Autres Ecrits, 2001, p. 16.

بعد أن فرغنا من الكلام في آليات التبيين بقسميها: «القسم الذي تعلَّق بالعرَض الاستعاري» و«القسم الذي تعلَّق بالعرَض الاستمتاعي»، فلننعطف على آليات التديين التي ميّزت اشتغال «لاكان» التحليلي بالعرَض.

2. آليات التديين والعرَض

المراد بـ«آليات التديين» أو «آليات التأثيل الديني» هو مجموع الأسباب العقدية والتعبدية التي تُميّز المجال التداولي لواضع المصطلح؛ ولا شك أن من شأن الكلام عن تأثيل ديني للعلم أن يثير الاستغراب، لأن القول بأن العلم لا صلة له بالدين طار في الناس كل مطار، على اعتبار أنه قول أصاب كبد الحقيقة، حتى إن من ينازع في هذا القول، حقُّه أن يُنسب إلى الجهل والجهالة؛ وأغرب من هذا أن يقال بأن هناك تأثيلاً دينياً في علمٍ لا يبرح مؤسّسوه يعلنون بأنهم لا يؤمنون شأن علم التحليل النفسي، بل يقرّرون أن التحليل النفسي والدين ضدان لا يجتمعان؛ والأظهر أن لهذا التضاد عند «لاكان» وجوهاً ثلاثة:

أحدها، التعارض بين الحقيقة في الدين والحقيقة في العلم؛ إذ أن الدين، على حدِّ قوله، ينكر أن تكون الحقيقة سبباً، بل ينسب هذا السبب إلى الإله؛ كما أنه يَحمِل المتدين على أن ينسب إلى الإله رغائبه وشهواته، خاضعاً لإرادته؛ وأنه، أخيراً، يجعل الحقيقة منوطة بيوم الحساب في الآخرة، باعثاً على تمام الشك في قيمة المعرفة[27].

والوجه الثاني، فوز الدين هزيمة للتحليل؛ إذ يقول «لاكان»:

«حاصل الكلام، إما هذا أو ذاك؛ فإذا انتصر الدين، وهذا أقوى احتمالاً ـ وأقصد الدين الحق، وليس هناك إلا دين واحد حق ـ فإذا انتصر

(27) LACAN, "la science et la vérité" dans Ecrits, Seuil, 1966, p. 872-874.

الدين، فتلك علامة على أن التحليل النفسي خَسِر»[28].

ثم يأتي بتعليل لذلك؛ وزبدة هذا التعليل هي أن التحليل النفسي يتخذ العَرَض موضوعاً له، وأنه يبقى ببقائه، بينما الدين يتخذ المعنى موضوعاً له، والمعنى يكبتُ العَرَض؛ وعلى قدر قوة هذا المعنى، يكون الكبت، حتى يبلغ الحدَّ الذي يمحو العَرَض، فينقرض التحليل؛ وهذا قوله:

«ولا يقتضي الأمر إلا أن نعرف هل [...] الحقيقة [الدينية] ستقوى على الصمود، أي أن تكون قادرة على أن تَمدنا بالمعنى، بحيث يغمرنا بالكلية؛ [وإني] على يقين أن هذه [الحقيقة] ستبلغ ذلك، لأنها تملك أسباب المدَد»[29].

والوجه الثالث، المقتضى الإلحادي للعلاج التحليلي؛ ذلك أن الجلسات العلاجية لا يمكن أن تصل إلى نهايتها وتتكلل بالنجاح، حتى يخرج المعالَج (بفتح اللام) من افتراضه وجودَ ذات تقدر على كل شيء، وتحيط علماً بكل شيء، بحيث تعلم ما لا يعلم؛ ويقول «لاكان»:

«إن الإلحاد الحقيقي الذي هو أحقُّ بهذا الاسم هو الناتج من الاعتراض على الذات التي يُفترَض فيها أنها عالمة [بكل شيء]»[30].

وفي مقام آخر، يقول:

«الإلحاد هو رأس التحليل النفسي»[31].

على كل حال، لا يَهمُّنا هنا من مسمَّى «آليات التأثيل الديني» إلا

---

(28) انظر: LACAN, Conférence de Rome 29 Octobre 1974.

(29) نفس المصدر.

(30) النص الفرنسي هو كالتالي:

«Un athéisme véritable, le seul qui mériterait son nom, est celui qui résulterait de la mise en question du sujet supposé savoir».

(31) انظر: LACAN, Le Séminaire, livre XVII, L'envers de la psychanalyse, Paris, Seuil, 1991.

جملة من المعتقدات الدينية بنى عليها «لاكان» مفاهيمه التحليلية؛ وقد بلغت هذه المعتقدات من النفوذ في المجال التداولي الفرنسي درجة أنَّ غير المؤمن أضحى يستند إليها، عن قصد أو عن غير قصد، استنادَ المؤمن إليها، فما الظن بـ«لاكان» الذي ظل يتقلب في موقفه الديني، مكيِّفاً له بحسب مقتضيات الحال، حتى إنه، في مفارقة عجيبة، يتلبس بظاهر الإيمان ليدافع عن الإلحاد، ويتلبس بظاهر الإلحاد، ليدافع عن الدين! وكما قسَّمنا آليات التأثيل البياني قسمين يختلفان باختلاف التعريفين اللذين وضعهما «لاكان» للعرَض، فكذلك نأخذ بنفس التقسيم في توضيح آليات التأثيل الديني؛ فلنشرع في بيان المعتقدات الدينية التي أثرت في نظرة «لاكان» إلى العَرَض بوصفه استعارة.

1.2. آليات التديين الخاصة بالعرَض الاستعاري

يبدو أن أبرز آليات التأثيل الديني التي استخدمها «لاكان» بقوة في هذا الطور الأول من اشتغاله بالعرَض أربع: «معتقد الخطيئة الأولى» و«معتقد الشرعة المنزلة» و«معتقد اسم الأب» و«معتقد أسماء الإله»:

1.1.2. معتقد الخطيئة الأولى؛ معلوم أن مفهوم «الخطيئة الأولى» وضعه القدّيس «أوغسطين» للدلالة على أكْلِ آدم وحواء عليهما السلام من الشجرة المنهي عنها؛ واتخذت الكنيسة الكاثوليكية هذه الخطيئة معتقداً مُميزاً لها، بانية عليه معتقدين آخرين هما: «التعميد» و«الخلاص»؛ وقد تناول التحليل النفسي أثراً بالغاً من آثار التربية على هذا المعتقد الديني، وهذا الأثر هو ما يسمى بـ«الشعور بالذنب» أو «الشعور بالإثم»، ويتبدّى، على الخصوص، في أعراض العصاب الوسواسي والاكتئاب؛ وقد جاءت مقاربة «لاكان» لهذا الشعور متفرّدة، وتَمثَّل هذا التفرّد في الدعاوى الآتية:

أولاها، الشعور بالذنب على نوعين؛ الراجح أن «لاكان» يفرِّق بين نوعين من الشعور بالذنب: أحدهما «الشعور بالذنب المرَضي» كما عند

الموسوَس أو المكتئب، مع التسليم بأن الذنب، في الفكر الأخلاقي، ظل مقترِناً بالمرض؛ والثاني، «الشعور بالذنب غير المرَضي»، وهو شعور ينتاب كل شخص، كائناً ما كان؛ وهو الذي يُعرِب «لاكان» عن أهميته وانشغاله به؛ ويقول «لاكان»:

«إذا كان هناك، بالفعل، شيء وقف عليه التحليل، فهو الأهمية [التي يكتسيها] شمول الشعور بالذنب، والتي تتعدى [أهمية] الشعور بالإلزام بالمعنى الدقيق؛ وتسعى بعض الاتجاهات داخل الفكر الأخلاقي إلى صرف هذا الوجه الكريه من التجربة الأخلاقية؛ ونحن إذا لم نكن من أولئك الذين يحاولون التقليل من شأنه [...]؛ فذلك، لأن التجربة اليومية لا تنفك تصلنا به وتحيلنا عليه»[32].

والثانية؛ الشعور بالذنب أحد مقوّمات البنية النفسية؛ لقد جعل «لاكان» النوع الثاني من الشعور بالذنب عنصراً يدخل في تشكيل البنية النفسية للذات، مؤسّساً له على الرمزية اللغوية؛ وبيان ذلك أن وجود الذات تابع لوجود اللغة، ومحلُّ اللغة إنما هو الآخَر، وهذا الآخَر تكون له رغبات أو شهوات مخصوصة، والشعور بالذنب إنما يحصل خلال التعامل مع هذه الرغبات أو الشهوات التي يُبديها الآخر؛ والجدير بالذكر أن «لاكان» لم يتأثر في هذا الموقف بمعتقد الخطيئة الأولى فحسب، بل ذهب إلى أبعد مما ذهب إليه القديس «أوغسطين» الذي يُعَدّ واضع هذا المعتقد؛ إذ أقام، على مقتضىً بنيويٍّ ضروري، ما أقامه «أوغسطين» على مقتضى تاريخي غير ضروري[33]؛ وبهذا، أمدَّ هذا المعتقد، الذي كان مثار جدل عقيم، بالمشروعية المنطقية التي طالما افتقدها، فضلاً عن المشروعية التحليلية.

---

(32) LACAN, Ethique de la psychanalyse: p. 11.

(33) ANSALDI, L'éthique de la psychanalyse: pp. 10-11.

والثالثة، مخالفة مقتضى الشهوة أصل الشعور بالذنب؛ إذا كان الأصل في الشعور بالذنب، بحسب معتقَد الخطيئة الأولى، هو اتباع شهوة الذات وترك أعمال الخير، فإن «لاكان» يقلِب مقتضى هذا المعتقد رأساً على عقب، حيث إنه يجعل الأصل في هذا الشعور هو، على العكس من ذلك، تركُ شهوة الذات وإتيان أعمال الخير؛ إذ يقول:

«إني أدّعي أن الشيء الوحيد الذي يمكن أن نصير به مذنبين، على الأقل من المنظور التحليلي، هو أن يتخلى [المرء] عن شهوته» [...]؛ وإن إتيان الأمور على أساس المصلحة، أو، أكثر من ذلك، على أساس مصلحة الآخَر، أبعد ما يكون من أن يجعلنا في مأمن من الشعور بالذنب، بله من [الوقوع] في كل أصناف الكوارث الداخلية، وبالخصوص [لن يجعلنا في منجىً] من العصاب وتبعاته»(34).

وتَمسّك «لاكان» بهذه الدعوى أيما تَمسُّك، وبنى عليها أخلاقيات التحليل النفسي، حتى إن أحد أتباعه جرُؤ على وصفها بأنها تنزل منزلة الوصية الحادية عشرة(35)؛ وهكذا، قرَّر «لاكان» أن الشهوة هي الأصلُ في تحديد الذات لمصيرها الخاص بها كما اعتبر أن التنازل عنها عبارة عن خيانة بيّنة لهذا المصير؛ فيقول:

«إن ما أدعوه بـ«تخلّي [المرء] عن شهوته تَصحبه دائماً [...] خيانةٌ ما لمصير الذات، فإما أن الذات تخون طريقها، [أي] تخون نفسها [...]؛ وإما أنها تتغاضى عن كون من التزم معها بشيء ما، إن قليلاً أو كثيراً، يخون ما تنتظره منه»(36).

وعلى هذا، فإن الأجدر بالمتخلّي عن الشهوة أن يَشعر بالذنب كما

---

(34) LACAN, Ethique de la psychanalyse: p. 368.

(35) مصطفى صفوان، انظر .Lacaniana, Fayard 2001

(36) LACAN, Ethique de la psychanalyse: p. 370.

أن الأجدر بأعراضه أن تكشف حقيقة أمره، إذ أنها تدل على أنه آثر طريق الاستمتاع على طريق الاشتهاء، منتهكاً حدّاً من الحدود.

فيتبين، إذن، أن «لاكان» بنى نظريته في الشعور بالذنب على معتقد الخطيئة، وجاءت هذه النظرية بمفارقة عجيبة، وهي أنها، من جهة، تُرسِّخ مبدأ الخطيئة، إذ زوَّدته بمشروعية لم تكن له؛ ومن جهة ثانية، تستبدل بمقتضاه نقيضه، إذ أضحى هذا النقيض يوجب التمسك بشهوة الذات بعد أن كان يوجب تركها؛ وبهذا، يصير «لاكان» داعياً إلى حفظ الخطيئة بتمامها، لا إلى التخلص من تبعاتها.

2.1.2. معتقد الشِّرْعة المنزَّلة؛ لقد جعل «لاكان» من القانون الديني أو قل «الشِّرعة» أصلاً من أصول فكره التحليلي، إذ رجع إلى الوصايا العشر المكتوبة في الألواح والمذكورة في التوراة، وأفرد لها أكثر من درس، متعاطياً تفسيرها واحدة واحدة بِما يؤيد النتائج التي توصّل إليها التحليل النفسي[37]؛ وقبل أن يتطرّق إليها من حيث هي أوامر تُنظِّم التعامل بين الأفراد، مؤسّسة الحياة الاجتماعية، وقف عند دلالاتها التحليلية التي قد نحصرها في ثلاث أساسية:

أولاها، الصيغة الكلامية للشرعة؛ لما استحوذ، على «لاكان»، التصور اللغوي البنيوي الذي جعله يرى في العَرض استعارة، ما وسعه إلا أن يُجرّد النظر في الإله باعتباره متكلماً وفي الوصايا باعتبارها كلامَه، بل، لما كانت بعض الروايات تُسمّي هذه الوصايا بـ«الكلمات العشر»، تعدّى ذلك، فاعتبر أنها، في حقيقتها، قوانين ضابطة للكلام نفسه، فيقول:

«لقد قلت سابقاً إن الوصايا العشر هي، على الأرجح، [عبارة عن] قوانين الكلام، أي أن كل الاختلالات تأخذ في الدخول على مجاري

(37) LACAN, Ethique de la psychanalyse: p. 368.

الكلام من اللحظة التي تُنتهك فيها [هذه الوصايا]»[38].

كما يقول في موضع آخر:

«إن هذه الوصايا العشر، [...] سأقول: لعلها ليست إلا أوامر تضبط الكلام، أقصد أنها تُوضّح ما لولاه، ما كان في الإمكان وجود الكلام»[39].

والثانية، ضبط الشرعة للشهوة؛ يرى «لاكان» أن الذات ترغَب في الاستمتاع المطلق الذي يفضي بها إلى الهلاك، فجاءت الشرعة، ممثّلةً في هذه الوصايا، لكي تُحرّم الاستمتاع اللامحدود وتُقرَّ، بَدلَه، الاشتهاء المحدود؛ بيد أن «لاكان» يرتّب على هذه الحقيقة النتيجة الغريبة التالية، وهي أنه **«لولا الشّرعة، ما عُرفت المتعة المطلقة، ولا وقع التعلُّق بها»**، كأن الشرعة هي السبب في حب المتعة؛ إذ يقول:

«إني لم أحصِّل معرفة [المتعة المطلقة][40]، إلا بواسطة الشرعة؛ إذ لولا أن الشرعة أمرتني، قائلة: «لا تشتهيها»، لَما خطر على بالي أن أشتهيها؛ لكن المتعة المطلقة انتهزت هذه الفرصة، فأثارت في [نفسي] كل أنواع الشهوات بسبب هذا الأمر، ذلك أن المتعة المطلقة لا توجد ما لم توجد الشرعة»[41].

والثالثة، تحريم الشرعة لزنا المحارم؛ معلوم أن «فرويد» جعل من القانون الذي يحرّم الزنا بالمحارم الأصل الأول الذي تتفرع عليه كل القوانين الإنسانية الأخرى، على أساس أنها شهوة الإنسان الأولى؛ وعلى خطاه، سار «لاكان»، مع أن الوصايا العشر التي اعتمدها لا تنص على هذا التحريم كما ينص عليه القرآن الكريم، ويُفصِّل الأنواع التي تندرج تحته؛

---

(38) LACAN, Séminaire V, Les formation de l'inconscient: p. 497.

(39) LACAN, Ethique de la psychanalyse: p. 84.

(40) أي متعة الشيء Chose.

(41) LACAN, Ethique de la psychanalyse: p. 101.

فعلَّل «لاكان» خُلوَّ الوصايا من هذا القانون بأنها تتضافر كلها على أن تجعلنا لا نقترب من هذا الحد، فأغنى هذا التضافر عن التصريح بهذا القانون؛ غير أنه أبى، بحكم نزعته اللغوية الأولى، إلا أن يقيِّد القول بتضافر الوصايا بضرورة التسليم بأن تحريم زنا المحارم يقوم مقام الشرط في وجود الكلام، قائلاً:

«يمكن أن نؤوّل الوصايا العشر بكونها تقصد صرف الذات عن ارتكاب زنا المحارم، [متى تقيَّدنا] بشرط واحد ووحيد، وهو أن نتبين أن تحريم هذا الزنا ليس شيئاً آخر سوى الشرط الذي يحفظ وجود الكلام»[42].

ويقول في موضع آخر:

«إن الوصايا العشر شرط حفظ الكلام من حيث هو كذلك»[43].

3.1.2. معتقد اسم الأب؛ لقد احتلّ مفهوم «اسم الأب»، في تحليليات «لاكان»، موقعاً بالغ الأهمية؛ فمعلوم أن التحليل النفسي، منذ نشأته، يدور على مسألة الأب، بِحُكم أن الأصل في الأعراض النفسية هو العلاقة بالأب، حتى إن «لاكان» يقول:

«إن سؤالاً واحداً مَلك على «فرويد» فكرَه ألا وهو: «ما معنى كون الإنسان أباً؟».

وقد حرِص «لاكان» على أن يفصل التحليل النفسي عن السياق البيولوجي الذي أقامه فيه «فرويد»، ويستبدل به سياقاً لسانياً رمزياً، فقرَّر أن يرفع الأب إلى رتبة الدال، فيُسند إلى «اسم الأب» ما كان يسنده «فرويد» إلى الأب؛ لذلك، اقتبس كلمة «اسم الأب» (= «Nom-du-

---

(42) LACAN, Ethique de la psychanalyse: p. 84.

(43) نفس المصدر، نفس الصفحة.

«Père») من الإنجيل، وسعى إلى أن يجد لها أصولاً في التوراة؛ وهكذا، نسب الإنجاب، لا إلى الأب في الواقع، وإنما إلى اسم الأب، قائلاً:

«لا يمكن أن تكون نسبة الولادة إلى الأب إلا أثراً لدال خالص، [أي] لاعتراف، لا بالأب الواقعي، وإنما بما علّمنا الدين أن ندعوه اسم الأب»(44).

واستدل «لاكان» بمعتقد اسم الأب على الادعاءين الآتيين:

أولهما، اسم الأب عبارة عن اسم الإله؛ يؤكد «لاكان» أن لكلمة «Nom-du-Père» (أي "اسم الأب»)، صلة بكلمة: «Nom de Dieu»، أي اسم الإله، إذ يُطلَق «الأب»، في المسيحية، على الإله نفسه، إذ يقال: «الإله الأب»؛ فيلزم أن إطلاق «اسم الأب» على الإنسان، بغرض إثبات النسب، يُنزله منزلة الإله؛ كما يلزم أن الرمزية التي يملكها اسم الأب هي عين الرمزية التي يختص بها اسم الإله، وإلا فلا أقل من أنها تسد مسدّها، وأن القانون الذي يُمثله اسم الأب هو عين القانون الذي يختص به اسم الإله، وإلا فلا أقل من أنه يَسُد مسدّه؛ وكلام «لاكان»، بهذا الصدد، يبعث على اللبس، إذ ينتقل من اسم الأب إلى اسم الإله [أي اسم الأب الإلهي] طرداً وعكساً، من غير تنبيه على أنه خرج من رتبة إلى أخرى؛ وقد زاد الأمرَ التباساً كونُه وصف الإله والأب معاً بـ«الآخَر الكبير»، ونسب خصائصه إليهما معاً، مقتفياً، في هذا المزج بين اسم الأب البشري واسم الإله، أثر «فرويد» الذي ذهب إلى درجة أن جعل الإله وريثاً للإنسان، وجعل كل أب إلهاً.

---

(44) LACAN, "D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose", in Ecrits, p. 556.

لقد بنى قوله هذا على وجود مثل سائر اعتمده القانون مبكراً، وصيغته هي: mater certa pater incertus أي نستيقن من الأم ولا نستيقن من الأب.

والادعاء الثاني، استئثار الإله باسمه الدال على ذاته؛ لئن كان «لاكان» قد اقتبس مفهوم «اسم الأب» من الإنجيل، فإنه رجع إلى التوراة، فاقتبس منها «معتقد استئثار الإله باسمه»؛ فقد ورد فيها أن موسى، عليه السلام، لما ناداه الحق سبحانه من الشجرة، سأله موسى، عليه السلام، عن اسمه الذي هو علَم على ذاته، حتى يبلِّغه إلى قومه، فكان جواب الإله: «èhiè ashère èhiè»؛ واستقر رأي «لاكان» على أن ينقل هذا الجواب إلى الفرنسية بعبارة: «je suis ce que je suis» - أي «أنا ما أنا» - واستدل به على أن الإله أبى أن يُطْلع موسى على اسمه، ووصفه بـ«الإله المحتجِب»؛ وظفر بدليل آخر على هذا الاحتجاب فيما يُؤثَر عن اليهود من أنهم ضيَّعوا حركَات اسم الإله الذي تناقلوه جيلاً بعد جيل، والذي يتكوّن من أربعة حروف هي: «ي هـ و هـ»، فصاروا لا ينطقونه ولا يعقلونه؛ وإذا كان «لاكان» قد أصرَّ على القول بِحجْب الإله لاسمه، أدركنا الأهمية البالغة التي يوليها للنتائج التي تتفرع على هذا الحجب، منها الصريح الذي يتعلق بنظريته أو ممارسته التحليلية، ومنها الضمني الذي يتعلق بالجانب التأثيلي لهذه النظرية والممارسة، وقد تداخل النوعان من النتائج؛ فلنذكر بعض هذه النتائج التي تتصل بالغَرض.

أ. مصطلح «الثُّقب»؛ جعل «لاكان» من مصطلح «الثُّقب» مفهوماً محورياً في مذهبه التحليلي؛ إذ ما فتئ يوسّع دورَ هذا المفهوم ويعمِّمه، حتى كأن كل شيء، عنده، مثقوب؛ والمقصود بـ«الثقب» - أو «الخرم» - هو دخول الفقد أو النقص على الأشياء؛ فاللغة مثقوبة، لأنها لا تحيط بالمكبوت الأصلي كما أنها تُحرّم الزنا بالمحارم؛ والآخر الكبير مثقوب، لأنه لا يملك الرمز الدال على الشهوة أو المتعة؛ والذات مثقوبة، لأنها لا تنفك تشتهي؛ ومنافذ الجسم ثقوب نموذجية؛ والبنيات النفسية الثلاث: «العصاب» و«الذهان» و«الشذوذ» تعتريها ثقوب تختلف باختلافها، بل إن أبعاد الواقع النفسي: الرمزي والخيالي والواقعي بها، هي الأخرى، ثقوب؛

بل إن الوجود كله، علويُّه وسُفليُّه، مثقوب، حتى إنه يقول: «**لا قيمة إلا للثُّقب في أي اكتشاف**»[45].

وقد وجد «لاكان» في حجب الإله لاسمه المزعوم خيرَ سند تأثيلي لدعواه في وجود الثُّقب؛ غير أنه لم يكتف بأن يبني الثُّقب على الحجب، بل صار إلى اعتبار **الحجْب الإلهي ثُقباً في صميم الألوهية، فأضحى الإله، عنده، متصفاً بالنقص اتصاف غيره به**؛ بل أدهى من هذا، اعتبر أن الثُّقب في الشيء يوجب شطب المثقوب، أي وضع عارضة عليه[46]؛ فدل هذا الشطب على فقد الوجود، إن جزءاً أو كلاً، فإما أن الشيء المشطوب يفتقد شيئاً بعينه كما إذا افتقد دالاً مخصوصاً، وإما أن الشيء المشطوب نفسه لا وجود له مثل «آخَر الآخَر»، أي آخَر يضمن الآخَر الرمزي.

ومن يتأمل مصطلح «الشطب» قليلاً يُدرك صلته بمفهوم «**الصَّلب**»؛ فيكون «لاكان» قد أثَّل شطبه على «**معتقد الصلب**» عند المسيحيين كما أثَّل مفهوم «**الثُّقب**» على «معتقد تعذُّر النطق باسم الإله» عند اليهود؛ ولما كان الثقب نقصاً، فقد نسب النقص إلى إله اليهود المتوهَّم، واستدل على نقصه بكونه تكلم، ولا يتكلم إلا من له رغبة، والرغبة دليل فقدان، لا دليل وِجدان، ناهيك عن أن هذا الإله تكلمّ، حاجباً لاسمه، ومحتجباً بذاته؛ ولم يكن إلحاح «لاكان» على أن ينسب النقص لإله اليهود المتوهَّم، إلا لكي يَردَّه إلى المسيح المصلوب، ناقلاً إليه أوصافه؛ فالمسيح، بحكم تأثيله، إلهٌ مثل إله اليهود المتوهَّم، وحكم الشيء حكم مثله، فيلزم أن يكون إله اليهود المتوهَّم ناقصاً نقصان المسيح.

ب. مصطلح «النبذ»[47]؛ إذا كان البعد الرمزي، بحسب «لاكان»،

---

(45) النص الفرنسي: .«En matière de trouvaille, il n'y a que le trou qui vaille»

(46) مقابلها الفرنسي: .La barre

(47) مقابلها الفرنسي: .la forclusion

ينهض ببناء الذات، فإن العلاقة التي تقوم بينه وبينها قد يصيبها الخلل؛ فقد يبقى من الأشياء ما تأبى الذات الرمز إليه أو تعجز عنه، أي يجوز أن يحدث، بلفظ «لاكان»، ثُقب في الدوال الخاصة بالذات؛ وكل ما تأبى الذات الرمز إليه أو تعجز عنه، لا بد أن يظهر في نطاق الواقعي، متسبباً في أعراضٍ مَرَضية يصحبها اختلال في مجموع البناء الدالي؛ وعلى قدر هذا الدال المفقود، يكون اختلال هذا البناء الدالي؛ ومتى كان هذا الدال هو الأصل في وجود الدلالة نفسها، بلغ الاختلال نهايته، فينفصل الدال عن المدلول، وتنفصل الذات عنهما، واقعةً في أفحش هذيان؛ والحال أن الأصل في وجود الدلالة، عند «لاكان»، إنما هو «اسم الأب»، لأن تدخُّل الأب باسمه وقانونه بين الابن والأم هو الذي يورّث للذات البعد الرمزي؛ وقد أطلقَ «لاكان» على هذا الثُّقب الحاصل في القدرة الرمزية للذات اسم «النبذ»، كما اعتبر الأعراض الناتجة عنه تختص بالبنية النفسية التي تُعرف بـ«الذهان»؛ وعلى هذا، فإن نبذَ اسم الأب مآلُه الذهان الذي تختل معه وظيفة الأب كلياً، فلا يستعار لشهوة الأم، ولا يفصل بينها وبين ابنها، فيتسبّب ذلك في انزلاق المدلولات من تحت دوالها.

4.1.2. معتقد أسماء الإله؛ مما لا ريب فيه أن معتقد أسماء الإله المأخوذ من التوراة كان الأصلَ التأثيلي الذي تفرَّع عليه قول «لاكان» بتعدد «أسماء الأب»، مع العلم بأنه ينكر وجود اسم علَم على الذات الإلهية كما في قصة موسى؛ وقد كان مقرّراً أن يلقي في موضوع «أسماء الأب» سلسلة محاضرات، غير أنه اضطر إلى إيقافها بعد إلقائه المحاضرة الأولى، ولم يَعُد إلى الكلام في هذا الموضوع إلا بعد عشر سنوات تحت عنوان آخر متشاكل تشاكلاً صوتياً مع الأول كما أشِير إلى ذلك من قبل؛ ولم يُخفِ «لاكان» شديد حسرته على توقيف محاضراته، مدعياً أن علاقة «فرويد» باليهودية تحتاج إلى التحليل، وأن ترك هذا التحليل هو بمثابة «الخطيئة الأولى» للتحليل النفسي؛ أما المحاضرة الأولى التي استطاع أن

يلقيها، فقد تعرَّض فيها إلى أسماء الإله التي وردت في التوراة، واشتغل بتأويلها، بناء على ما اطلع عليه من كتب التفسير واللاهوت، وفي ضوء ما تقرر في التحليل النفسي من وضعية الأب ووظيفته شأن الأب البدائي والأب التوراتي كما نظَّر لهما «فرويد»، على التوالي، في كتاب الطوطم والتابو وكتاب موسى والتوحيد؛ وقد أفضى خوض «لاكان» في أسماء الإله إلى أن جاء باجتهادين غاية في الاختلاق: «تأويلٌ شاذٌ لقصة الذبيح» و«إلحادٌ بالغ في أسماء الإله».

أولهما، التأول الشاذ لقصة الذبيح؛ جاءت قصة الذبيح عند «لاكان» باسمها المتداول، وهو "قربان إبراهيم»، وبدأها باستعراض أسماء ثلاثة للإله ورد ذكرها في التوراة، وهي: «Elohim» (= «إيلوهيم»)، أي الإله، و«El Shaddaï» (= «الشادّاي»)، أي الشديد، و«Shem» (="شيم»)، أي الاسم، إشارةً إلى الاسم الرباعي الحروف الذي لا يُنطَق، أي «ي هـ و هـ»؛ بيد أن حديث «لاكان»، بهذا الصدد، يُشعر بأنه يرى فيها أسماء دالة، لا على صفات إلهية مختلفة، وإنما على ذوات مختلفة، كأنه يرمي إلى تعديد ما وحَّدته التوراة على طريقة الدين المسيحي في تعديد الألوهية.

فقد جعل اسم «الشادَّاى» دالاً على إله إبراهيم وإسحاق ويعقوب، زاعماً بأن هذا الإله نصادفه في نطاق الواقعي؛ ولما كان الواقعي يتعذَّر إدراكه، فإن العلامة عليه هي وجود «القلق»؛ وكلامُه، بهذا الشأن، يُشعر بأن الإله الذي أمر إبراهيم بتقديم ابنه إسحاق قرباناً ليس هو الإله الذي منعه من سفك دمه؛ كما جعل اسم «شيم» دالاً على الإله الذي تكلَّم من الشجرة، أي «إله موسى»، وجعل «إيلوهيم» دالاً على ذوات مختلفة، إذ يشير به تارة إلى «إله موسى»، وتارة إلى «إله القبيلة أو الحي»، وتارة إلى «إله موآب»، ومؤاب هو، بحسب المكتوب في التوراة، من نسل لوط، عليه السلام؛ ويزعم أن «الشدَّاى» ليس الإله القادر على كل شيء، إذ

انهزم في معركته مع إله «موآب»[48]؛ بل، أعظم من هذا، يشير بـ«إيلوهيم»، تارة أخرى، إلى الكبش الذي افتُدي به إسحاق، وليس إسماعيل، بحسب التوراة[49].

وهاهنا بيت القصيد؛ ذلك أن «لاكان» وجد في هذا الكبش أفضل نظير للأب البدائي لدى «فرويد»، نظراً لأنه أحسنُ أداةً للغرض التحليلي؛ فقد نسب إليه الوجود منذ بدء الخلق، واعتبره إله السلالة التي انحدر منها إبراهيم، بل اعتبره جدَّه، وأصلَه البيولوجي، وطوطمَه؛ فيلزم أن الإله الذي خُيِّل لإبراهيم أنه أمره بذبح ابنه قد أراد أن يبقى إبراهيم مشدوداً إلى الأبوة الطوطمية السابقة على نزول الشّرعة، أي التي تقوم على تحصيل الاستمتاع، وأن لا يخرج إبراهيم إلى الأبوة الرمزية التي تأخذ بالشرعة، أي تقوم على إباحة الشهوة، وعلى تحريم المتعة؛ وعندما تلّ إبراهيم ابنه للجبين، وهمَّ بذبحه، خاطبه الملَك المرسَل، على حد زعم «لاكان»، بقوله: «لا تفعل»، فكان أن ارتقَى به هذا القول إلى رتبة الأب الرمزي، ولَم يَعد القربان المقدَّم هو ابنه إسحاق، وإنما كان هو الأب الطوطمي، مُمثَّلاً في الكبش الذي جاء به الملَك.

والثاني، **الإلحاد البالغ في أسماء الإله**؛ لقد بنى «لاكان» نظريته في الأسماء الإلهية على مسلمتين:

إحداهما، لاشعورية الإله؛ والمقصود هو أن لمعنى «الإله» جذوراً دفينة في اللغة واللاشعور مع أن كلا العنصرين يخلو من الصبغة الدينية؛ وطالما هذا المعنى ملازم لهما، فالإله موجود؛ لذلك، لا يستقيم أن يقال: «إن الإله مات» بقدر ما يصح أنه يقال: «إن الإله لاشعوري»، كما أنه لا يستقيم أن يقال: «إن كل من ادعى عدم الإيمان، فهو، حقاً، غير مؤمن»،

---

(48) LACAN, Des Noms-du-père: p. 97.

(49) نفس المصدر.

فقد يؤمن لاشُعوره، وإن أبى شعوره الإيمان.

والمسلمة الثانية، انفتاحية الأسماء الإلهية؛ والمقصود هو أن الإله ليست له أسماء حصرية ولا قطعية، وإنما يبقى عددها ومضمونها منوطين بما يتكشَّف عنه لاشعور الإنسان بطريق التجربة التحليلية.

وقد أفضى تعليق «لاكان» الإله، وجوداً وتسمية، باللاشعور التحليلي إلى أن يتدرّج في بيان الأسماء الإلهية بحسب تقلبه في أطوار البحث والعلاج، وجاء فيها بالصادم الذي لا يطاق، والغريب الذي لا يضاهى؛ وحسبنا أن نضرب على هذه الأسماء المنكَرة أمثلةً ثلاثة يُستدل بها على الباقي.

فهناك «اسم الأب»، فمعلوم أن التحليل النفسي بُني على فرضية أن «اسم الأب» فاصل في تشكيل البنية النفسية للذات، إذ قبولها لهذا الاسم يورِّث العصاب، ونبذها له يورّث الذهان؛ ذلك لأن اسم الأب دال على الأب الرمزي، والأصل في هذه الدلالة الرمزية هو وجود «اسم الأب» بالمعنى الديني، أي «اسم الإله»؛ إلا أن «لاكان» أبى إلا أن يُغرب في الأمر، فيجعل اسم الأب أسماءً متعددة، إما بإضافة بعضها إلى بعض كما في قوله: «اسم اسم الأب»، أو «اسم اسم اسم الأب» ثلاثاً، وإما بتمييز بعضها من بعض أو بتخصيص وظيفة اسم الأب كما في حمله لها على معان مختلفة وإن اشتركت في الوظيفة؛ فقد أطلق اسم الأب على كل واحد من أبعاد البنية النفسية للإنسان، وهي: الواقعي والرمزي والخيالي؛ ولما كان اسم الأب، في الأصل، عَلَماً على الذات الإلهية، فكأن «لاكان» جعل الإله الواحد آلهة شتى.

وهناك «الآخَر الكبير»؛ المقصود بـ«الآخَر الكبير» ما تحقَّق بالمغايرة المطلقة، إلا أن «لاكان» لا يجعل منه ذاتاً كما يكون شخص آخَر ذاتاً، وإنما محلاً ومحلاً فحسب، بحيث لا يوجب هذا المحل وجود الإله،

وإنما يكفي أن نُنزله فيه، سواء آمنا به أم لم نؤمن؛ ولا يجعل هذا المحل خاصاً بالإله، بل تشاركه فيه «اللغة» و«الحقيقة» و«اللاشعور» و«الأم» و«الأب»، وكلُّ ما تتصور الذات أن وجوده مباين لها؛ والأشنع من هذا، أن «لاكان»، على غيرية الآخَر الكبير وقهريته، جعله مثقوباً أو مشطوباً، أي ناقصاً؛ فلا كمال في الآخَر الكبير، حتى لو نزل الإله في هذا المحل؛ ولما سلَّم «لاكان» بأن الفلاسفة يقولون بكمال الإله، فقد آثر عليه إله إبراهيم وإسحاق ويعقوب، لأن هذا الإله، حسب زعمه، لا يأمر إلا بِما يرغَب فيه، والرغبة فقْدٌ، والفقد هو ضالَّة «لاكان»؛ ثم إنه لما جاز أن يكون الآخر الكبير هو ما سوى الإله أيضاً، ظن الظان أنه يحتاج إلى الضامن الكامل الذي يدفع نقصه؛ غير أن «لاكان» قطع الشك باليقين، فنفى نفياً مطلقاً وجود آخَر مِن بَعْد الآخَر، أو، بلفظه، لا آخَر للآخَر.

وهناك «المتعة الأخرى»؛ يجعل «لاكان» المتعة اسماً من أسماء الإله، ويسميها «المتعة الأخرى»، وهي متعة مطلقة غيرُ المتعة التي ضبطها القانون، فجعلها شهوة مشروعة؛ ويزعم أن المتعة الأخرى هي من جنس المتعة التي تختص بها المرأة؛ إذ أن للمرأة، بحسبه، متعتين اثنتين، إحداهما تشترك فيها مع الرجل، وأخرى تنفرد بها من دونه، لأن لهذه المتعة الثانية تعلقاً بالآخَر الكبير من حيث هو مباين مباينة مطلقة، وليست هذه المباينة المطلقة إلا للإله؛ لذلك، يصف هذه المتعة الثانية بـ«الوجه الإلهي من الآخَر»[50]؛ وهكذا، استدرجه شاذُّ منطقه إلى أن يتصور احتمال أن تكون المرأة نفسُها اسما من أسماء الإله، قائلاً:

«إن حاجة النوع الإنساني كل الحاجة هي أن يكون هناك آخَر للآخر؛ وهذا هو الذي نسميه عموماً الإله، لكن التحليل كشف أنه ليس إلا المرأة»[51].

---

(50) العبارة الفرنسية «La face Dieu de l'autre».

(51) = LACAN, Sinthome, Seuil 2005, p. 128.

بعد الفراغ من الكلام في آليات التأثيل الديني التي استعملها «لاكان» في الطور الأول من مقاربته للعرض، لننتقل إلى بيان آليات التأثيل الديني التي استخدمها في الطور الثاني من هذه المقاربة.

2.2. آليات التديين الخاصة بالعَرَض الاستمتاعي

لقد حدَّ «لاكان» العَرَض في هذا الطور بكونه ـ وِفق تعبيره ـ **أسلوب الذات في الاستمتاع بلاشعورها**؛ يترتب على هذا التعريف أن العَرَض يُبرز خصوصية الذات بما لا يُبرزها به سواه، حتى لو كان اسم العَلَم؛ لهذا، جاز أن يَسد مسد اسم العَلَم في ماهيته ووظيفته، فيتعلق بفعل التسمية كما يتعلَّق بها، ويَربط بين الأبعاد البنيوية للذات كما يربط بينها؛ وبالتالي، جاز أن تتماهي الذات مع عَرَضها كما تتماهي مع اسمها؛ وسوف يستند «لاكان»، في تأثيل هذين الجانبين: «التسمية المخصِّصة للذات» و«الربط الواصل بين الأبعاد النفسية الثلاثة»، إلى معتَقدين دينيين أحدهما، معتقد إسرائيلي بنى عليه «التسمية المخصِّصة»، وهو «معتقد تعليم الأسماء للإنسان»؛ والثاني معتقد مسيحي بنى عليه «الوصل بين الأبعاد النفسية»، هو «معتقد التثليث»؛ وإيضاح ذلك كما يأتي:

1.2.2. معتقد تعليم الإله الأسماء للإنسان؛ قد يُحمل مصطلح «اسم الأب» المركب من مضاف ومضاف إليه على معنيين: **أحدهما**، معنى «**الاسم الذي يحمله الأب**»، وهو الذي جعل منه «لاكان»، كما ذُكِر، أساس العلاقة الرمزية بين الأب وابنه، واتخذ من المعتقد المسيحي الذي يسمي الإله أبا تأثيلاً له؛ والثاني، معنى «**الاسم الذي يُعيّنه الأب ويُطلقه على غيره**»؛ وهذا المعنى الثاني هو الذي انتهى «لاكان» إلى الأخذ به

= لكنه كتب أداة تعريف المرأة بحرف التاج، أي «La»، لكي يشير إلى ضرورة أن تقوم هذه المرأة بالنسبة لمجموع الإناث بنفس الشرط الذي قام به الأب البدائي بالنسبة للذكور، وهو ما قد يجد القارئ تفاصيل أسبابه في الموضع الذي تناولنا فيه «جدول التجنيس» من هذا الكتاب.

كديدنه في التقلب بين دلالات الكلمات والعبارات؛ ولكي يُبرّر هذا التحول من معنى إلى آخر يُباينه، عمَد إلى إيجاد وُصلة بينهما، وهذه الوُصلة هي أن «الثُقب يقذِف بأشياء»؛ فلما ادعى أن اسم الأب مثقوب، ذهب إلى أن هذا الثُّقب الذي هو، أصلاً، فقْدٌ للاسم، يُلقي أحياناً بالأسماء، وأطلق على فعل الإلقاء هذا اسم «التسمية»، كأنما وجود الأسماء هو من عدم اسم الأب، بحيث أضحى العدم خلّاقاً.

وكما أنه بنى انثقاب اسم الأب على المعتقد اليهودي الذي يقول بتعذر النطق باسم الذات الإلهية، فكذلك بَنَى الإلقاء بالأسماء أو التسمية على المعتقد اليهودي الذي يقول بأن الإله علّم الإنسان الأسماء؛ وصيغته في التوراة هي:

«وكان الله قد أنشأ من الأرض كل الوحوش وكل طيور السماء، وأحضرها إلى الإنسان ليرى ماذا يسميها؛ فالاسم الذي أطلقه الإنسان على كل كائن حي، صار هو اسم ذلك الكائن؛ فأطلق الإنسان أسماء على كل البهائم وطيور السماء والوحوش»[52].

وقد كرَّر «لاكان» النظر في هذه القصة في دروسه، مفصّلاً تارة، وموجزاً تارة أخرى[53]؛ وتأولها على وجهين: أحدهما أن الإنسان هو الذي اخترع اللغة، بادئاً بتسمية الأشياء التي عُرضت عليه؛ والثاني أن الإله علّم الإنسان أن يُسمّي كل شيء، وما سأل الإنسانَ أن يسمّي الأشياء، إلا لكي يستظهر ما علّمه من الأسماء.

وزيادةً في تأثيل مفهومه الجديد: «الأب المسمّي»، لم يفت «لاكان» أن يربط تعلّم الإنسان الأسماء بخبرين دينيين آخرين، أحدهما مأخوذ من التوراة، وهو كلام حواء مع الثعبان ومع آدم[54]، وزعم أن آدم لم يسمّ ما

(52) التوارة، سفر التكوين 2، 19.
(53) انظر: LACAN, "Conférence de Rome 29 Octobre 1974", RSI, Sinthome.
(54) انظر: LACAN, Sinthome, 18 Novembre 1975.

سماه إلا بلغة حواء، وأنه أتى هذه التسمية، مقهوراً عليها بقوة الأمر الإلهي، بينما حواء كانت أول من استعمل هذه الأسماء من تلقاء نفسها في كلامها مع الثعبان في أمر الشجرة المحرَّمة ومع آدم في أمر التفاحة التي يورِّث أكلها معرفة الخير والشر[55] والخبر الثاني مأخوذ من الإنجيل، وهو القول الذي جاء في إنجيل القديس يوحنا:

«في البدء، كانت الكلمة».

فبيَّن «لاكان» الفرق بين «الكلمة» و«التسمية»، إذ الأولى، بحسب ظنه، تفرّد بها الإله باعتبارها أصلَ الخلق، معتقداً أنها تُخوّله الحق في التسلط على الناس؛ لكن ما لبث أن حمل الكلمة على معنى «التجسيد»، ناسباً القول بالتجسيد إلى الدين الحق؛ أما التسمية، فلا يرى فيها إلا هدية غاية في الضآلة وهبها الإله للإنسان، رافضاً أن يُعطيه الكلمة التي هي أكبر شأناً[56].

وهكذا، فإذا كان الأب المسمَّى يُدخل الابن نطاق الرمزي، فإن الأب المسمِّي يدخله نطاق الواقعي، ويورِّثه الخصوصية؛ وقد ذكرنا أن العرَض، تعريفاً، هو متعة صريحة؛ والثابت أن المتعة، كما يراها، تَحصل في نطاق الواقعي بما يجعل للذات المستمتعة خصوصية أبلغ، لأنها تَحدث في صميم الجسم؛ فيلزم أن العَرَض يقوم بفعل التسمية بأفضل مما يقوم به الأب المسمِّي، وإلا، فلا أقل من أنه ينهض بهذه الوظيفة نهوض هذا الأب بها؛ لذلك، يقرّر «لاكان» بأن العَرَض عبارة عن اسم عَلَمٍ للذات بحق، فهو يسمّي بأحسن مما يسمّي اسم العلم، ويُخصِّص بأحسن مما يُخصِّص.

---

(55) انظر: LACAN, "De James Joyce comme symptôme".

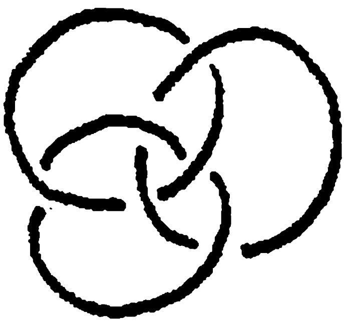
(56) انـــظـــر: LACAN, Conférence de presse Centre culturel français, Rome 29 Octobre 1974.

2.2.2. معتقد التثليث؛ معلوم أن هذا المعتقد، إجمالاً، هو الإيمان بأن الإله والابن وروح القدس تشترك في جوهر واحد، بحيث يكون الثلاثة واحداً؛ ومعلوم أن الأناجيل لا تَنص على هذا المعتقد، وإنما قرَّره المجلس الكنسي المنعقد سنة 325 تحت حكم قسطنطين وسط فتنة عقدية كبرى؛ واشتغل القديس «أوغسطين»، ومن بعده القديس «توماس الأكويني»، بالاستدلال على هذا المعتقد الذي بات سراً من أسرار الدين؛ وقد كان «لاكان» على اطلاع واسع بأطوار هذا المعتقد والنزاعات المذهبية التي أثارها، فضلاً عن إعجابه بإنتاج هذين القديسين في هذا الباب؛ والظاهر أن تأثير هذا المعتقد المسيحي في تحليليات «لاكان» يربو درجات على تأثير غيره من المعتقدات الدينية؛ ذلك أن التأثيل الذي مارسه «لاكان» بواسطة هذا المعتقد انتقل من رتبة «التأصيل» لتحليلياته إلى ما نسميها برتبة «التوسيل»؛ إذ لم يكتف باتخاذ التثليث سنداً لمذهبه التحليلي، معتقِداً صحتَّه، أو بانياً عليه بعض الدعاوى الجزئية، بل اتخذه وسيلة توصّله إلى إنشاء المصطلح العلمي عينه، بل تُمكِّنه من تطوير المعرفة التحليلية برمَّتها.

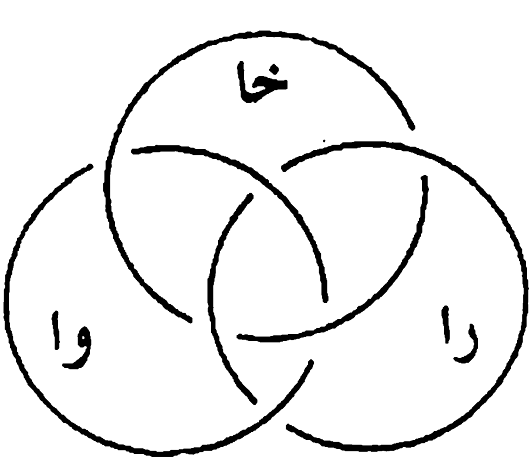
وحتى نوضح بعض مظاهر هذا التأثيل التثليثي عند «لاكان»، ننطلق من تقسيمه للبنية النفسية؛ إذ جعلها، كما نعلم، مكوَّنة من ثالوث بنيوي عناصره هي: «الرمزي» و«الخيالي» و«الواقعي»، واستخدم في صوغ القضايا المتعلقة بها وسائل تجريدية متتالية: هي الرسم، ثم الجبر، ثم المنطق، ثم أخيراً «الطوبولوجيا» (أو «الموضعيات»، بحسب المقابل العربي القديم للمصطلح اليوناني: «topos» (= «توبوس»))؛ و«الطوبولوجيا» فرع من الرياضيات يدرُس خصائص الأمكنة التي لا تتأثر بالتغييرات المتصلة التي نجريها عليها، شكلاً ومقداراً؛ والتغيير المتصل، بالمعنى الرياضي، هو التغيير الذي يحفظ للسطح جواره وترتيبه ووضعه، ولا يفضي إلى تمزيقه أو تكسيره.

واهتم «لاكان»، بالخصوص، بما يعرف بتوبولوجيا «العُقَد»؛ والعقدة، لغة، عبارة عن شريط مربوط؛ وقد اعتنى بالخصوص بما سُمّي بـ«العقدة «البورومية»، نسبة إلى أسرة إيطالية تُدعى «Borromeo» (= «بوروميو»)؛ وقد لعبت هذه الأسرة دوراً سياسياً هامّاً ابتداء من القرن الخامس عشر (1450)، وتحالفت مع أسرتين أخريين؛ وتَم الرمز إلى هذا التحالف الثلاثي بالعقدة «البورومية» التي ازدانت بها قصور أسرة «بوروميو».

إن الميزة الأساسية للعقدة البورومية أنها عقدة تتكوّن من ثلاث حلقات مترابط بعضها ببعض، بحيث إذا انحلت حلقة واحدة منها، انفرطت العقدة كما تمثل ذلك الصورةُ المبسَّطة الآتية (الصورة 1):

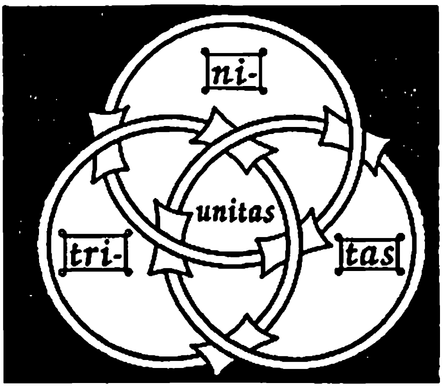


وقد صاغ «لاكان» الأبعاد النفسية الثلاثة: الخيالي والرمزي والواقعي في صورة العقدة «البورومية» كما في الصورة 2:



حيث يرمز الحرف الممدود «خا» إلى الخيالي و«را» إلى الرمزي و«وا» إلى الواقعي[57].

الواقع أن هذه العقدة المثلثة، ولو أنها تحمل اسم هذه الأسرة، فهي لا تختص بها، ولا سبقت إليها، بل قد جرى استعمالها من قبل للإشارة إلى التثليث المسيحي كما توضح ذلك صورة مخطوطٍ من القرن الثالث عشر (الصورة 3)



وترتبت على تأثيل النظر في العرّض الاستمتاعي بواسطة التثليث لدى «لاكان» النتائج الآتية:

أولاها، التثليث دليل على الدين الحق؛ ادعى «لاكان» أن الدين الذي بُني على التثليث هو الدين الحق، مستدلاً على حقانية هذا الدين باكتشافه للعقدة «البورومية»؛ إذ يقول:

«إن هذا الدين ـ كما سبق أن قلت لكم ـ هو [الدين] الحق؛ إنه الدين الحق، ما دام قد اخترع ذلك الشيء، إنه لشيء سامٍ [...]؛ فقد تبيَّن أننا بحاجة إلى ثلاث، بحاجة إلى ثلاث دوائر من الخيط ذات اتساق

(57) نصطلح على أن نضع الحروف الممدودة في مقابل حروف التاج في اللغات الأجنبية.

واحد، لكي يعمل «اللاشيء»»[58]؛ (قاصداً بـ«اللاشيء» هنا ما يسميه «الواقعي»).

والذي يسبق إلى الذهن من كلامه هذا أنه يقصد الدين المسيحي عامة، ولكن المراد، في الواقع، هو المسيحية «الكاثوليكية» التابعة لكنيسة «روما» على وجه الخصوص في مقابل الكنيسة «الأرثوذوكسية»؛ ويرجع هذا التخصيص إلى كون الكنيسة «الأرثوذكسية» جعلت روح القدس يصدر عن الأب دون الابن، فيكون معتقدها، بحسب رأيه، أقرب إلى الأخذ بالتثنية منه إلى الأخذ بالتثليث؛ وهذا قوله:

«إن الدين الحق هو دين [كنيسة] روما؛ فلو وضعتُم كل الأديان في سلَّة واحدة، ونظرتم، مثلاً، فيما يُسمَّى «تاريخ الأديان»، لأصابكم الرعب؛ ألَا إن هناك ديناً واحداً حقيقياً هو الدين المسيحي!»[59]؛ (المقصود هنا الدين «الكاثوليكي»).

والثانية، التثليث بنية نفسية راسخة؛ لقد ذهب «لاكان» إلى أبعد مما ذهب إليه رجال اللاهوت، فلم يَر في التثليث حقيقة دينية تحتمل القبول والرد، بل اعتبره انعكاساً لحقيقة قائمة في البنية النفسية لكل فرد، بحيث لا انفكاك لها عنه، إذ أن التثليث الديني إنما هو من ثالوثية هذه البنية: أي الرمزي والخيالي والواقعي، فيقول:

«بالنسبة لهذا الثالوث [النفسي]، لستم أنتم صانعيه، تتخيلونه أو ترمزون إليه، إنه[...] يحاصركم: لستم - باعتباركم ذواتا - إلا صنيعة التثليث»[60].

وعندئذ، لا عجب أن يقول: «إن كل الناس مؤمنون» أو يتحدى

---

(58) انظر: LACAN, Le séminaire les non dupes errent, 18 décembre 1973.

(59) انظر: LACAN Conférence de Rome 29 Octobre 1974

(60) انظر: LACAN, les non dupes errent.

الملحدين بأنه قادر على أن يقيم البرهان على أنهم مؤمنون؛ ولما كان الإيمان الحق، في ظنه، محصوراً في «الكاثوليكية»، فقد أضحى الناس كلهم «كاثوليكيين» من حيث لا يشعرون.

والثالثة، الدين إحدى وسائل العلم الوضعي؛ استكشف «لاكان» بعض خصائص العقدة «البورومية» بواسطة المصطلحات والمقولات التي استخدمها رجال اللاهوت في استشكال معتقد التثليث والاستدلال عليه، بدءاً بأهمية العدد 3، مُمثلاً في «الأقانيم» الثلاثة، وانتهاء بمسألة 3=1؛ فكما أن الأقانيم تُشكل ثالوثاً، فكذلك الأبعاد النفسية تشكل ثالوثاً، ولو أن الأول ثالوث وجودي والثاني ثالوث بنيوي؛ وقد أضفى «لاكان» على العدد 3 من الاعتبار ما جعله أقرب إلى أن تكون له رتبة «الأول»، بل رتبة «الواحد»، حتى كأن ما يليه من الأعداد مشتق منه، وليس ذاك إلا لأن السلسلة «البورومية» تبتدئ منه، وهي، عنده، مفتاح التثليث.

وكما أن الأقانيم تتَّحد جوهراً وتختلف علاقةً، فكذلك حلقات العقدة تتفق خصائصها وتختلف علاقاتها؛ فقد بدأ «لاكان» بإسناد خاصية واحدة لكل مكوِّن من الثالوث النفسي، فأسند الاتساق للخيالي والثُّقب للرمزي والوجود الخارجي للواقعي؛ ثم عاد، فأسند لكل مكوِّن نفسي هذه الخصائص الثلاث، مثلِّثاً له بدوره، فضلاً عن الثالوث الذي يدخل فيه، أصلاً، فتتكافأ الأبعاد النفسية الثلاثة كما تتكافأ الأقانيم الثلاثة؛ ولما كان التثليث المسيحي يُعتبر توحيداً، فكذلك اعتبر «لاكان» الثالوث النفسي واحداً(61).

وليس هذا فحسب، بل إنه بالإمكان إقامة تقابل بين الثالوثين: الأقنومي والنفسي، لا تقابل تضادّ، وإنما تقابل تطابق؛ فلا يخفى أن

---

(61) لقد عمّم «لاكان» بعداً واحداً من الثالوث النفسي، وهو البعد الواقعي، على العقدة بكاملها، وسماه «واقعي العقدة».

الثالوث الأقنومي اتخذ صورتين: أولاهما هي: «الأب» و«الابن» و«روح القدس»؛ والثانية هي: «الإله» و«الكلمة» و«الحب»؛ ويبدو أن الثالوث النفسي ليس إلا صيغة نفسية لهاتين الصورتين الدينيتين.

فأما الصيغة النفسية للصورة الدينية الأولى، فتتمثل في مقابلة البعد الرمزي بالأب، إذ تقدم أن «لاكان» يتخذ اسم الأب أساس هذا البعد الأول، فضلاً عن أنه اسم مثقوب، والثُّقب خاصية الرمزي عنده؛ ثم مقابلةِ البعد الخيالي بالابن، إذ أن الابن يُعدّ صورة للأب، والصورة أساس هذا البعد الثاني؛ وأخيراً مقابلة البعد الواقعي بروح القدس، و«روح القدس، كما يقول «لاكان»، هو دخول الدال في العالم»[62]، والمقصود بـ«العالم» هنا هو ما سماه فيما بعد بـ«الواقعي»، أي البعد الثالث.

وأما الصيغة النفسية للصورة الدينية الثانية، فتتمثل في مقابلة البعد الرمزي بالإله، فقد تقدَّم أن «لاكان» يتخذ اسم الأب، باعتباره اسم الإله، أساسَ هذا البعد الأول؛ ثم في مقابلة البعد الخيالي بالكلمة، إذ أن الكلمة هي تجسيد للأب، والجسدُ، باعتباره أصل الصورة، يندرج في البعد الثاني؛ وأخيراً في مقابلة البعد الواقعي بالحب، والحب هو مجال المتعة، والمتعة تندرج تحت هذا البعد الثالث.

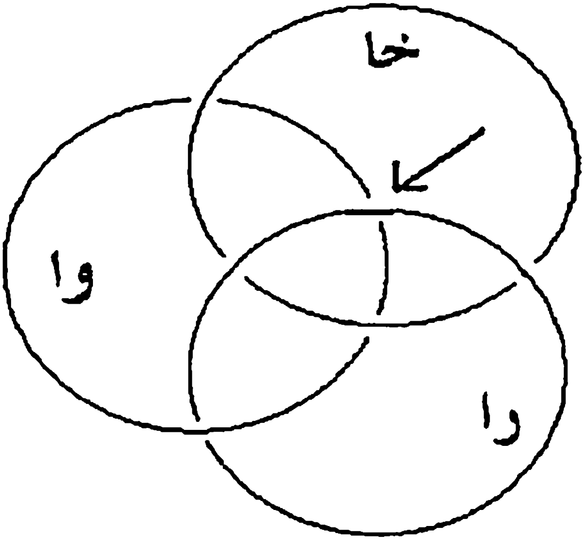
تترتب على هذا التقابل المعادلات الثلاث الآتية:

- الرمزي = الأب = الإله
- الخيالي = الابن = الكلمة
- الواقعي = روح القدس = الحب

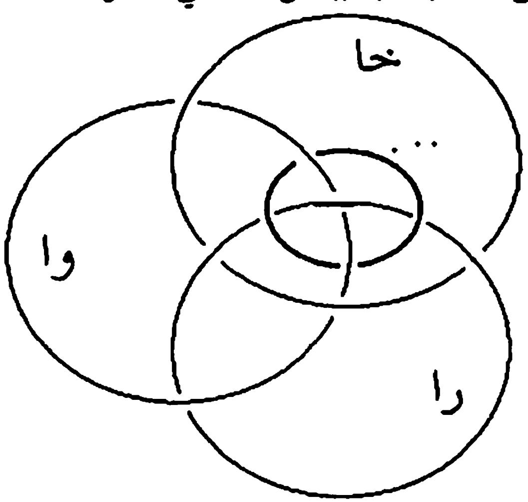
وحتى لما واجهت «لاكان» الآفات التي تصيب الثالوث النفسي، فقد

LACAN, Conférence du 5 décembre 1956, Séminaire La Relation (62) d'Objet:p. 48.

التمس لها أصلاً في الثالوث الأقنومي؛ وعلى رأس هذا الآفات انفكاك عناصر الثالوث النفسي بعضها عن بعض كما في الصورة 4:



ذلك أن الأصل في العقدة هو حصول الارتباط بين حلقاتها، وهو ما يسميه بـ«العقْد» أو «الانعقاد»، غير أن هذه الحلقات لما تكافأت فيما بينها، وكان لا راجح فيها، أو تراكم بعضها على بعض، وكان لا جامع بينها، احتاجت إلى حلقة رابعة تتولى ربطها ربطاً يخترقها أو قل، باصطلاحه، تتولى عقْد بعضها ببعض كما في الصورة 5:



هاهنا لجأ «لاكان» إلى اسم الأب، لا بوصفه اسماً، وإنما بوصفه مسمًّىً، وجعل منه العنصر الرابع الذي يعقد عناصر الثالوث بعضها ببعض، وسماه: «الواقع الديني»، وقال إن هو إلا «مركَّب أوديبوس» أو «الواقع النفسي» عند «فرويد»، إذ يقول:

«ماذا صنع «فرويد»؟ [...]، لقد صنع بـ[عناصر] ثلاثة عقدة من أربعة، هذه الثلاثة التي أفترض أنه [توصَّل إليها] [...]، لقد اخترع شيئاً سماه الواقع النفسي [...]، وهو الذي يُمكِّنه أن يعقد بواسطة الحد الرابع بين الرمزي والخيالي والواقعي من حيث إن [هذه الثلاثة]: الرمزي والخيالي والواقعي، ظلت مستقلة ومنفرطة عنده»(63).

غير أن «لاكان» لم يفته، في غير ما موضع، أن يؤكد أن «فرويد» تأثر، في قوله بالواقع النفسي، بالعقيدة المسيحية، مشيراً إلى ما زعمه «فرويد» في كتابه: موسى والتوحيد، من أن موسى قُتل، ثُمّ تقرّر تقديسه، أباً ميتاً، فيكون «فرويد» قد حفظ الأب بهذا التقديس الذي جاء بعد قتله؛ وفي هذا، لم يزد «فرويد» عن كونه نسب إلى موسى ما هو، أصلاً، منسوب إلى المسيح ـ أي الإله الابن ـ إذ أن «قصة المسيح، كما يقول «لاكان»، لم تكن عملية إنقاذ للناس، وإنما عملية إنقاذ للإله»(64).

ونظراً لما يقوم به «الواقع الديني» أو «الواقع النفسي»، بوصفه حلقة رابعة، من تدارك الانفكاك الذي قد يعتري العقدة «البورومية»، قرّر «لاكان» تعميم وظيفة هذا الواقع؛ واتخذ هذا التعميم، لديه، صورة العَرَض كما حدده في تعريفه الثاني؛ وهكذا، جعل العَرَض ينهض بعقْد الثالوث النفسي كما يعقده الأب المسمِّي، فيصير بديلاً منه، ويتأتّى لغير الأب أن يقوم، هو الآخر، بهذا الدور الإصلاحي.

---

(63) انظر: LACAN, Séminaire R.S.I, leçon du 14 Janvier 1975.

(64) LACAN, Séminaire XX, Encore, p. 99.

واختار لتوضيح هذا العَرَض مثال الكتابة عند «جيمس جويس»، إذ صنعت له اسماً يخصه في عالم الأدب مكان اسم أبيه الذي قصَّر في تحمل مسؤوليته الأبوية؛ ذلك أن هذا التقصير انعكس على «جويس» بأن أصيب بالذهان؛ وتجلى أثره في الإهمال الذي شاب علاقة «جويس» بجسمه، علما بأن الجسم يندرج في البعد الخيالي؛ وسَمَّى «لاكان» العقدة التي تصف بنية «جويس» النفسية، والتي انفك فيها البعد الخيالي عن البعدين الآخرين: الرمزي والواقعي بـ«العقدة الفاشلة»، كما سمَّى الحلقة الرابعة التي أعاد بها «جويس» عقد هذه الأبعاد الثلاثة فيما بينها باسم «الأنا المصحّح».

نوجز كل ما تقدم، فنقول إن المصطلح التحليلي ليس بالحيادية ولا بالموضوعية ولا بالكونية التي دأب الناس على نسبتها إلى المصطلح العلمي؛ فقد ترادفت الأدلة وتضافرت على إثبات أن «جاك لاكان» الذي يُعدُّ المؤسّس الثاني للتحليل النفسي بعد «فرويد» ما انفك يلجأ إلى التأثيل في وضع مصطلحاته، فكان تأثيله علامة على بالغ تقيُّده بمقتضيات مجاله التداولي الخاص؛ وقد استخدم من آليات التأثيل في اختراع الاصطلاحات الدائرة على العَرَض نوعين أساسيين:

أحدهما، آليات التأثيل البياني؛ وقد شملت «آلية المعنى اللغوي» و«آلية المعنى المجازي» اللتين توسَّل بهما في إنشاء المصطلحات الخاصة بالعرَض بِما هو استعارة، كما شملت «آلية التشبيه الاستدلالي» و«آلية الاشتقاق التنسيقي» و«آلية المشاكلة الصوتية»، وقد استخدم هذه الآليات الثلاث في إبداع جملة من المصطلحات الخاصة بالعرَض بما هو استمتاع.

والنوع الثاني، آليات التأثيل الديني؛ وقد ضمّت «معتقد الخطيئة الأولى» و«معتقد الشرعة المنزلة» و«معتقد اسم الأب» و«معتقد أسماء الإله»؛ وقد استند إلى هذه المعتقدات الأربعة في بلورة مفاهيم خاصة بالعَرَض بما هو استعارة؛ كما ضمّت هذه الآليات الدينية «معتقد تعليم

الإله الأسماء للإنسان» و«معتقد التثليث»، وقد توسّل بهما في تطوير معرفته التحليلية بالعرَض بما هو استمتاع.

الخاتمة

سواة العالم الكبرى

لقد جرى التقليد بأن تُفرَد الخاتمةُ لاستجماع النتائج التي تم التوصل إليها في العمل الذي بين يدي القارئ، واستكشاف الآفاق التي يفتحها؛ أما استجماع النتائج، فقد أغنتنا الملخصات التي ذُيّلت بها الفصول التسعة عن إعادة التذكير بهذه النتائج هاهنا؛ وأما استكشاف الآفاق، فقد نتبين بعض مطالعها وملامحها لو نبرز الصلة التي تجمع بين الكتاب السابق بؤس الدهرانية والكتاب الحالي شرود ما بعد الدهرانية؛ فلو كان يجوز للمؤلف أن يبدّل عنوان كتابه، لاستبدلنا بالعنوان بؤس الدهرانية عنواناً جديداً هو مروق الدهرانية، حتى تتضح صلته أكثر بالكتاب الذي يتلوه، إذ أن حدَّ المروق هو الخروج من الدين، وأن حدَّ الشرود هو الخروج من الأخلاق الذي ينشأ عن الخروج من الدين.

وقد دعانا إلى حفظ العنوان السابق وقوفنا الطويل عند وجوه البؤس التي اتسمت بها تصورات الدهرانيين للألوهية، حتى تمادوا، فأسندوا الألوهية إلى الإنسان، من غير استحياء ولا أدنى ارتياب، هذا فضلاً عن أن مفهوم «البؤس» استخدمه الدهرانيون عنواناً لكتبهم مثل: بؤس التاريخانية وبؤس الفلسفة وبؤس العالم.

وبالإمكان أن نسمي الكتاب الذي بين أيدينا: بؤس ما بعد الدهرانية،

تنبيها على الصلة بينه وبين سابقه، غير أن البؤس في هذا الكتاب غيرُه في الذي سبقه، إذ هو أشد منه، بل هو بؤس مضاعَف؛ فلا يدل عليه إلا عنوان يضيف البؤس إلى نفسه، فنقول: **بؤسُ بؤسٍ ما بعد الدهرانية**؛ ولولا خشية أن يظنَّ القارئ أن هذا الكتاب ردٌّ من المؤلف على كتاب وضعه غيرُه بعنوان **بؤس ما بعد الدهرانية**، أو أن يستثقل النطق به أو يستهجن تكراره، لكنا قد اتخذناه عنواناً، بياناً لإحالته على سابقه.

على أي حال، فإن الصلة الأساسية التي تجمع بين الكتابين المذكورين هي أن **خروج الأخلاق من الدين يفضي حتماً إلى الخروج من الأخلاق نفسها**، أو، بعبارة أخرى،أن المروق يلزم منه، بالضرورة، الشرود، أي أن الخروج من الدين يلزم منه الخروج من الأخلاق؛ ولا نعدَم معترضا يقول:

«لا نسلّم لزوم الخروج من الأخلاق من الخروج من الدين، لِمَ لا يجوز أن يقترن الخروج من الدين بدخول في أخلاق أخرى غير أخلاق الدين؟ بل، أكثر من هذا، لِمَ لا يجوز أن يكون الخروج من الدين شرطاً في إنشاء أخلاق تتسع للإنسانية كلها، بدَلاً من أخلاق الدين التي تضيق بضيق الدين؟».

إن الجواب عن هذا الاعتراض يكون من وجوه عدة، نخص بالذكر منها ثلاثة:

أولها، أنه لا أحَد ينكر أن الخُلُق الحقّ لا يكون مجرداً البتة من الدلالة المعنوية؛، وهذه الدلالة المعنوية ذات بعدين على الأقل هما: «البعد القيمي» والبعد «الروحي»؛ أما البعد القيمي، فيجعل رتبة الخُلُق فوق رتبة الواقع؛ إذ أن القيمة تكون بمثابة علامة نصبها ناصب لكي تُرشد الإنسان في واقعه إلى الطريق الذي يوصِّله إلى حياة مسؤولة؛ وأما البعد الروحي، فيجعل للخُلُق أثراً بالغاً في النفوس، إذ فاعليته تحييها وجاذبيته تُبهرها؛

والحال أن الإنسان لم يتحقق أوَّل أمره بمعاني «القيمة» و«الإرشاد» و«الروح» و«الإحياء» إلا في سياق الدين المُنزَل، لأنه لا خطاب قبله دعا كما دعا إلى القيمة التي تُرشد والروح التي تُحيي، ولا، بالأوْلى، ربىَّ عليهما الإنسان كما فعل عن قدرة لا تُضاهى.

والوجه الثاني، إذا كان الأصل في الأشياء، بموجب الخَلْق، هو الظهور في الخارج، فإن الأصل في الدين هو ستر هذه الأشياء وصونها؛ وسَتره لها عبارة عن ألبسة يكسوها بها؛ و«الخُلُق» واحد من هذه الألبسة الدينية كما أن منها «المعنى» و«السّر» و«النور»؛ فالدين هو الذي علَّم الإنسان أن يُلِبس الأشياء، بدءاً بأسمائها وانتهاء بثيابها؛ فالثوب إنما هو لباس مادي يحاكي اللباس المعنوي، وليس العكس، فيكون مبنياً عليه بناء الفرع على الأصل؛ وهكذا، فلولا تعليم الدين، لما نهض الإنسان إلى كساء نفسه وكساء الأشياء من حوله؛ وعلى قدر حفظ الشيء الموجود للباسه، يكون قربه من الدين، فإن زاد زاد، وإن نقص نقص.

والوجه الثالث، ليس مقياس الإنسانية بعدد أفرادها، وإنما بأصالة أوصافها؛ فقد يتخذ الناس أوصافاً تتسع لأكبر عدد ممكن، لكنها ليست من الأخلاق الكاسية في شيء، لأنها إما ألبسة مزيَّفة تكشف أكثر مما تَستر كالألبسة المادية التي تصف الأجسام وصفاً، فتُبرز مفاتنها وأعطافها بأكثر مما لو بقيت على حالها الأول بغير لباس؛ وإما ألبسة مضادّة تكشِف ولا تستُر ألبتة، إذ يكون المراد منها ليس أن تُجرّد الإنسان مما يكسوه من الألبسة المعنوية فحسب، بل أيضاً أن تَنْزع عنه لباس الإنسانية نفسها، مع إيهامه بأنه يتقلب في كمالها؛ فالإنسانية لا تتحقق إلا بالألبسة التي تستر دوماً ولا تكشف أبداً؛ وما تلك إلا ألبسة الدين المنزل، فحتى ولو قل عدد الأفراد الذين استتروا بهذه الألبسة! ففيهم وحدهم تتجلى الإنسانية بأفضل مما تتجلى به في الأعداد الغفيرة التي تكون قد اتخذت لها ألبسة غيرَها، حتى ولو لم يبق أحد من أفراد الإنسان إلا ودخل في هذه

الجموع الجمّة؛ فالإنسانية هي بلباسها الأصيل، لا بلباسها الزائف، ولا بلباسها المضاد؛ فليست الإنسانية بكثرتها الكاثرة، وإنما بكِسوتها الساترة.

والظاهر أن العالَم أو، بالأحرى، المتغلِّبون فيه باتوا، باسم الإنسانية وباسم كونية حقوق الإنسان، يَمكُرون ليل نهار لحمل باقي بني البشر على أن يتعاطوا قطع الصلة الجامعة بين «الخروج من الدين» و«الخروج من الأخلاق»، حتى يستدرجوهم إلى الخروج من دينهم، بل حتى يصرفوهم عن الدخول في الدين الساتر، بحجة أن الإنسانية لا تُوحِّدها إلا الأخلاق.

وهذه الحجة ظاهرها حق وباطنها باطل؛ وبيان ذلك أن الإنسانية لن تتوحَّد أبداً، لا عُنوةً بقوة السلطان، ولا، بالحَرِيّ، خِيرةً بقوة البرهان، وذلك لأسباب كثيرة ليس هذا مقام تفصيلها، هذا بالإضافة إلى الدليل النقلي المعروف الذي يقول بأن الاختلاف بين الأمم قانون مطّرد وُضِع لابتلاء البشر، تمييزاً للخبيث من الطيب؛ لكن يبقى أن هذه الأسباب، على كثرتها، كما توضّح ذلك في الباب الثالث، ترجع إلى كون الإنسان نزع عن نفسه لباسين أصليين، وإن كان بإغواء عظيم من «الكائن الناري الأكبر»، نظراً لأن تَحمُّلَ الإنسان، بمحض اختياره، الأمانةَ كان يوجب عليه الحذر من هذا الإغواء، ولأنه أُعلِم كأبين ما يكون الإعلام بأن هذا الكائن الناري عدوٌّ له مبين؛ وهذان اللباسان الأصليان اللذان جُرِّد منهما الإنسان هما:

ـ اللباس المعنوي الأول، وهو نور مخصوص، وكان السبب في نزعه اتباع الشهوة، وقد كان آدم عليه السلام أول من اشتهى ما نُهي عنه، وكان هو الأكل من شجرة بعينها؛

ـ اللباس المادي الأول، وهو الجسم المعلوم، وكان السبب في نزعه سفكُ الدم، وقد كان أحد ابني آدم أول من سفَكَ الدم، وكان هو دم أخيه الشقيق.

وإذا نحن تأمّلنا الأسباب التي تجعل من المحال توحُّد الإنسانية في العالم، ألفينا أنها ترتد إلى السببين اللذين كانا من وراء نزع لباس النور ولباس الجسم عن الإنسان، وهما: «اتباع الشهوة» و«سفك الدم»! فلا يفتأ الإنسان يأتي هذين الفعلين الأولين ويُعيد بغير نهاية ولو اتخذت أفعاله من الأشكال أخفاها ومن الأقدار أدناها كأن هذين العملين قَدَر الإنسانية الذي لا يُدفع؛ لذلك، فإن الإنسانية، ولو أنها تقلبت في أطوار مختلفة، فقد ظل اتباع الشهوات وسفك الدماء ملازمين لها في كل هذه الأطوار، ولا يختلف طور عن آخر إلا من حيث اشتداد وامتداد هذين الفعلين، إذ يجوز أن يكون اتباع الشهوات وسفك الدماء في طور أخف أثراً وأضيق نطاقاً منهما في طورٍ غيره، أو قل العكس، يجوز أن يكونا في طورٍ أقوى أثراً وأسع نطاقاً منهما في طور سواه، حتى إذا بلغا، في بعض أطوارها، درجة انسلخ فيها الإنسان عن لباس الإنسانية نفسه، بُعثت الرسل وكلّف الأنبياء بأن يعيدوا إليه لباسه، بل قد يتمادى الإنسان في فساده، فيطرد الرسل، ويقتل الأنبياء.

ولا تعني ملازمة هذين الفعلين الشنيعين لأطوار الإنسانية أنهما يتناوبان عليها تناوب الضدين، وإنما، على العكس من ذلك، أنهما يتلازمان فيها تلازم المِثلين؛ فحيثما وُجد أحدهما، وُجد الآخر، وأنّى وُجد، وُجد؛ وقد لا يكون وجود أحدهما بنفس قدْر وجود الآخر، لكن ذلك لا يفيد ألبته عدم وجوده؛ ولا نعرف زمنا تمحَّض فيه الانغماس في الشهوات، فلا قتْلَ، أو تمحَّض فيه الإسراف في القتل، فلا تهالك على الشهوات؛ وإذا كان لا يخلو زمن منهما خلواً كلياً، فذلك بموجب حدثين فاصلين في حياة الإنسان:

أحدهما، الخروج من الجنة؛ ذلك أن لباس النور المفقود لا يعود، فيبقى إغراء الشهوات قائما، حتى مع كساء الإنسان ألبسة أخرى، إما أنواراً باطنة لا تعدِل النور المفقود أو أشياء ظاهرة تكسو جسمه المكشوف.

والثاني، نزول الشريعة؛ ذلك أن لباس الجسم لا ينفك يعود، لأنه وسيلة ظهور الإنسان في الوجود، لكن لا أَمْنَ من أن يتعرّض هذا اللباس للنزع في أية لحظة، فيُحتاج إلى الشريعة، منعاً لسفك الدماء.

أما إذا تأملنا آثار هذين السببين اللذين يحولان دون الوحدة الإنسانية، أي «اتباع الشهوات» و«سفك الدماء»، تبين أن ما ينتزعه اتباع الشهوات من الألبسة هو عبارة عن أنوار مخصوصة؛ إذ جُعِلت لمن خرج إلى الوجود معالِمَ معنوية تَهديه سواء السبيل في حياته، حفظا لهذا العالم المرئي، واستعدادا للوجود بالعالم الآخر؛ وعلى هذا، فإن نزع اللباس الذي يتسبب فيه اتباع الشهوات، مُختصا به، هو نزعُ الأنوار عن الوجود؛ ونزعُ النور عن الوجود هو الدخول في «الظلام» أو، إن شئتَ قلتَ، «الظلمة»؛ فلولا النور، لما كان ثَمَّةَ وجود أصلاً، لا ظاهراً، ولا باطناً؛ ولما كانت الأنوار التي أُلبِسها الإنسان كثيرة، تسليةً له عن النور الأول المفقود، كان اتباع الشهوات عبارة عن الزج بالعالم في الظلمات.

كما تبيَّن أن ما ينتزعه «سفك الدماء» عبارة عن أكسية مخصوصة، إذ جُعلت للخارج إلى الوجود وسائلَ مادية تدفع عن بنيته المضار والأخطار من حوله، وتقي ذاته بأس غيره، حفظاً لحياته في هذا العالم؛ وعلى هذا، فإن نزع اللباس الذي يتسبب فيه سفك الدماء، مختصاً به هو انتزاع الأجسام من الوجود؛ وانتزاعُ الجسم من الوجود هو الوقوع في «الظلم» أو، إن شئتَ قلتَ، «المظلمة»؛ فلولا الجسم، لَما كان ثمة وجود ظاهر؛ ولما كانت الأكسية التي كُسيها الإنسان كثيرة، تعويضاً له عن ضعف خِلْقته، كان سفك الدماء عبارة عن إيقاع العالم في المظالم.

هذا عن ظاهر السببين المانعين من توحُّد العالم: «اتباع الشهوات» و«سفك الدماء» وعن الأثرين المترتبين عليهما، وهما: «الزج بالعالم في غياهب الظلمات» و«إيقاعه في مسالك المظالم»؛ فلِنَزدَد تأملاً في هذين السببين الظاهرين، لا بمجرَّدهما، وإنما من جهة أثريهما البالغين هذين:

«الظلام» و«الظلم»؛ وحينها، يظهر أن تسبّبهما في تفرُّق العالم لا يحصل ابتداء، وإنما بواسطة؛ وهذه الواسطة تنزل منهما منزلة السبب الأول الباعث عليهما؛ وإيضاح ذلك من وجهين:

أحدهما، أن الأصل في الشهوة، أياً كانت، **الاهتياجُ**؛ ولا تخمد، حتى ينال المشتهِي مشتهاه، ولا نيلَ للمشتهَى إلا بأن يجعله المشتهِي تحت يده، أي أن يملكه، على الأقل، في اللحظة التي يقضي فيها شهوته؛ لذلك، فإن العلاقة بين الشهوات وبين مَن يتّبعها هي، في أصلها، **علاقة المملوك بمالكه**؛ ولا يفتأ المتَّبع للشهوات يطلب توسيع نطاق مَا يملك؛ وعلى قدر سعة هذا النطاق، تكون حظوظ إرضاء شهواته؛ فلا شهوة إذن إلا مع طلب ملكية المشتهَى، حتى إذا ملكه، قضى منه وطَره؛ وهكذا، فإن الامتلاك والاستهلاك، في اتباع الشهوات، أمران متلازمان، فلا يستهلك المرء إلا ما يَملك ولو وقتياً؛ ولما كان هذا الاستهلاك محظوراً أو مكروهاً، حدثت منه نكتة سوداء في القلب تنزع عنه لباسه، وتستبدل به ظلمةً على قدرها.

والثاني أن الأصل، في سفك الدماء، **إرادة إتلاف الأجسام**، ويكون هذا الإتلاف بإزهاق أرواحها؛ ولا سبيل إلى إتلاف الجسم إلا مع وجود القدرة على قهره، ومعلوم أن القهر نوع من الغصب؛ وغصْب الجسم إنما هو الاستيلاء عليه بالقوة، فيكون امتلاكاً بالتسلط والتغلب؛ فلا قتل لقاتل إلا مع انتزاع ملكية الجسم، حتى إذا ملكه، سفك دمه؛ وهكذا، فإن الامتلاك والإتلاف، في سفك الدماء، هما، أيضاً، أمران متلازمان؛ فلا يُتلف المرء إلا ما يملك ولو قهراً؛ ومعلوم أن هذا الإتلاف قد حُرِّم بما لا يُحرَّم غيره، إذ أن إتلاف الجسم الواحد يعادل إتلاف الأجسام كلها؛ ولما كان هذا الإتلاف بتلك الدرجة من التحريم، فقد لزم أن يتسبب في ظلم كبير، ظلم لا ينزع عن الإنسانية كلها لباسها فحسب، بل يسهم فيه كل فرد من أفراد الإنسانية ما لم ينهض إلى دفعه بموجب تحمُّله الأمانة، اختياراً.

فيتبين إذن أن السبب الأول في اتباع الشهوات وما يُنتجه من دامس الظُّلمات، وكذا في سفك الدماء وما ينتجه من عظيم المظالم في هذا العالم الذي ضاقت أرجاؤه أيما ضيق إنما هو حب التملّك؛ فحب الشهوات من حب التملك، والوغْلُ في الدماء من حب التسلط، وحب التسلط من حب التملك؛ يترتب على هذا أن هذا الحب الدفين في النفس هو الذي يَرجِع إليه الفساد في هذا العالم، فهو الحب الذي يجعل صاحبه لا يَنِي ينزع عن القلوب ألبستها النورانية، قاذفاً بها في لجي من الظلمات، كما لا يني ينزع عن الأرواح ألبستها الجسمانية، محيطا لها بسياج من المظالم.

ولو أننا نقوم بمزيد التدبر في القصيتين القرآنيتين: «قصة آدم وحواء» و«قصة ابني آدم»، لترجَّح عندنا أن حب التملك كان السبب في أكل آدم وحواء عليهما السلام من الشجرة التي حُظر عليهما الاقتراب منها، إذ توهَّما أنهما بالأكل منها سوف يُدركان مُلكاً لا يبلى وحياة لا تفنى؛ وهو كذلك السبب في قتل قابيل لهابيل، إذ توهّم أنه، بقتل أخيه، سوف يَرثه، تقبُّلاً إلهياً ومتاعاً دنيوياً، وإلا فلا أقل من أنه لن يعود إلى مزاحمته على امتلاك أي شيء.

ولا خلاف في أن لكل عمل أثَرَه المميَّزَ له، لا سيما إذا كان عملاً منهياً عنه أو غير مسبوق إليه؛ لذا، فإن للعملين المؤسِّسين لحياة الإنسان: «الأكل من الشجرة» و«قتل الأخ الشقيق» أثرهما البالغ، والعجب هو وحدة هذا الأثر، إذ كان هو انكشاف السوأة، فقد انكشفت سوآت آدم وحواء بعد الأكل، وانكشفت سوأة هابيل بعد القتل؛ وأيا كانت هذه السوآت، نوعاً وقدراً، فقد دلت على زوال اللباس: فقد زال لباس النور الذي كان يكسو آدم وحواء، ولباس الجسم الذي كان يكسو هابيل، إذ الجسم لباس ما بقي حياً، أما إذا مات، فهو سوأة؛ وعلى هذا، فإن كل عمل كان الأصل فيه حب التملك لا بد وأن يُسفر عن ظهور سوأة من السوءات.

يترتب على كل ما تقدم أن الفساد الذي ظهر في العالم بسبب حب التملك الطاغي في اتباع الشهوات وسفك الدماء، كشف عن سوأة العالم الكبرى، إذ نزَع عن نفسه أكثر ما يمكن من الألبسة المعنوية التي تنير له الطريق التي فيها نجاته، ومن الألبسة المادية التي تدفع عنه الكوارث والأوبئة والحروب التي فيها هلاكه؛ فلم يبلُغ العالم قط في التكشُّف ما بلغه اليوم، إعلاماً وسياسةً، اقتصاداً وقانوناً، أمناً وعلماً، معاملةً وسيرةً.

ولا يخفى على ذي همة أن سوأة العالم الكبرى، متى عُرف سببها، ينبغي تداركها بطلب الألبسة التي تواريها؛ ولا يمكن تحصيل هذه الألبسة إلا بالشفاء من الداء النفسي الذي كان سبباً في هذه السوأة العظمى، وقد بدا أثرُها على كل واحد من سكان هذا العالم، إن بِرضاه أو رغماً عنه، كأنما هي اللباس المضادُّ الذي اختار أن يتسربل به العالم بقضِّه وقضيضه؛ ولما ثبت أن هذا الداء هو حب التملك باعتباره أسّ الشهوات، فقد تعيَّن تعاطي الأسباب الائتمانية التي تُخرج منه.

فهذا المقصد هو الذي نتوخى، بإذن الله، تحقيقه فيما يُستقبل من عمل، إذ ليس الكتابان النقديان السابقان إلا مقدمة تُمهّد لأصوله الائتمانية؛ إذ نعتقد أنه لا بناء مرصوص بغير نقد يتأسَّس عليه، لا سيما وأن المخالف الذي ننقُده لم يُعزّز موقفه بسلطان العلم فحسب، بل أيضاً بطغيان القوة، هذا الطغيان الذي لا يمكن أن يقهره إلا تجديد العهد مع الشاهد الأعلى، جل جلاله، إذ هو وحده القادر على أن يَمد مشهوده بالألبسة التي تأتي بنيان القوة الطاغية من قواعده؛ فلنسأله موفور عونه وموصول سداده في الجواب عن السؤال الذي طالما أرّقنا همُّه، وهو: كيف نواري سوأة العالم الكبرى؟

المراجع

ANSALDI, Jean	[1998], **Lire Lacan: l'éthique de la psychanalyse, le séminaire VII**, Les éditions du Champ Social, Nîmes.
ANZIEU et alii	[2009], **L'Œdipe, un complexe universel**, Tchou, Les Grandes Découvertes de la Psychanalyse, France.
ASSOUN, Paul-Laurant	[2009], **La pensée-Lacan**, Collection Que sais-je?, Presses Universitaires de France, Paris.
BALMARY, Marie	[1999], **Abel ou la traversée de l'Eden**, Éditions Grasset et Fasquelle, Paris.
BALMÉS, François	[2007], **Dieu, le sexe et la vérité**, Éditions érès, Ramonville, Saint-Agne, France.
BARUS-MICHEL, J.	[2009], **Désir, passion, érotisme..., l'expérience de la jouissance**, Éditions érès, Toulouse, France.
BATAILLE, Georges	[1986], **L'expérience intérieure**, Éditions Gallimard, France.
BATAILLE, Georges	[2012], **La souveraineté**, Nouvelles Éditions Lignes, France.
BATAILLE, Georges	[1957], **L'érotisme**, Les éditions de Minuit, Paris.
BATAILLE, Georges	[1985], **Les larmes d'éros**, Brodard et Taupin, Vanves, France.
BATAILLE, Georges	[1973], **Théorie de la religion**, Éditions Gallimard, Paris.

BÉNABOU, Marcel et alii [2002], **789 Néologismes de Jacques Lacan**, EPEL, Paris.

BERGRET, Jean [1984], **La violence fondamentale**, l'inépuisable Œdipe, Bordas, Paris.

BERKOWITZ, Peter [1995], **Nietzsche, The Ethics of an Immoralist**, Harvard University Press, London, Grande-Bretagne.

BIRMAN, C. et alii. [1980], **Caïn et Abel**, Éditions Grasset et Fasquelle, Paris.

BOUHSIRA, J. et alii. [2009], **Transgression**, Monographies et débats de psychanalyse, Presses Universitaires de France, Paris.

BRAUNSTEIN, Nestor [1992], **La jouissance, un concept lacanien**, Point Hors Ligne, France.

BRUCE, Steve [2002], **God is Dead**, Secularization in The West, Blackwell Publishing, Grande-Bretagne.

BRUNO, Pierre [2012], **Le père et ses noms**, Éditions érès, Toulouse, France.

BRUNO, P.; GUILLEN, F. [2012], **Phallus et fonction phallique**, Éditions érès, Toulouse, France.

CAILLOIS, Roger [1950], **L'homme et le sacré**, Éditions Gallimard, Paris.

CHAUMON, Frank [2004], **Lacan, la loi, le sujet et la jouissance**, Éditions Michalon, Paris.

CHEMAMA, R., VANDERMERSCH, B. [2009], **Dictionnaire de la psychanalyse**, Larousse, Collection In Extenso, France.

CHEMAMA, Roland [2007], **La jouissance**, enjeux et paradoxes, Éditions érès, Ramonville, Saint-agne, France.

CLERQUET, Joël [2000], **La pulsion et ses tours**, la voix, le sein, les fèces, le regard, Presses Universitaires de Lyon.

CLÉRO, Jean-Pierre [2012], **Le vocabulaire de Lacan**, Ellipses Éditions Marketing S.A., Paris.

DE BEAUVOIR,Simone [1955], **Faut-il brûler Sade?** Éditions Gallimard, sous le titre « Privilèges », Paris.

DELEUZE, Gilles [1962], **Nietzsche et la philosophie**, Presses Universitaires de France, Paris.

DE MIJOLLA, Alain [2013], **Dictionnaire international de la psychanalyse**, Librairie Arthème Fayard, Pluriel, Paris.

DEMOULIN, Christian [2009], **Se passer du père?**, Éditions érès, Toulouse, France.

DEPOORTERE, F. [2007], **The Death of God, An Investigation into The History of The Western Concept of God**, T&T Clark, London.

DE SAUVERZAC, J.-F. [2000], **Le désir sans foi ni loi**, lecture de Lacan, Aubier, Paris.

DE SADE, Le Marquis [1968], **Les infortunes de la vertu**, Édition 10/18, Département d'Havas Poche, Paris.

DE SADE, Le Marquis [1976], **La philosophie dans le boudoir**, Gallimard, Paris.

DE SADE, Le Marquis [1998], **les 120 journées de sodomie**, Poche, Paris.

DE SADE, Le Marquis [1998], **La nouvelle Justine ou les malheurs de lavertu**, Poche, Paris.

DE SADE, Le Marquis [2008], **Histoire de Julietteou les Prospérités du vice**, Poche, Paris.

DI AMBRA, Raffaella [2007], **Le désir conscient et inconscient**, une lecture des interprétations lacaniennes, Arts Éditions Paris.

DI AMBRA, Raffaella [2011], **Réel symbolique imaginaire**, une lecture de la triade lacanienne, Arts Éditions Paris.

DOR, Joël [1985], **Introduction à la lecture de Lacan - 1 L'Inconscient structuré comme un langage**, Collection L'espace Analytique, Édition Denoël, Paris.

DOR, Joël — [1992], **Introduction à la lecture de Lacan - 2 La structure du sujet**, collection L'espace analytique, Édition Denoël, Paris.

DOR, Joël — [1989], **Le père et sa fonction en psychanalyse**, Point Hors Ligne, Paris.

FINK, Wolfgang; MALKANI, Fabrice — [2011], **Critique de la religion dans la pensée allemande**, Librairie Générale Française.

FOUILLÉE, Alfred — [2009], **Nietszche et l'immoralisme**, Éditions du Sandre, Paris.

FREUD, Sigmund — [1949], **Moïse et le monothéisme**, Édition Gallimard, France.

FREUD, Sigmund — [2010], **Le malaise dans la culture**, Editions Flammarion, Paris.

FREUD, Sigmund — [2010], **Totem et tabou**, Éditions Point, Paris.

FREUD, Sigmund — [1986], **L'homme moïse et la religion monothéiste**, trois essais, Édition Gallimard, Paris.

FREUD, Sigmund — [2010], **Au-delà du principe de plaisir**, Presses Universitaires de France, Paris.

FREUD, Sigmund — [1968], **Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort**, Éditions Payot, Paris.

FREUD, Sigmund — [1932], **Freud à Einstein, Pourquoi la guerre ?**, Vienne.

FREUD, Sigmund — [1995], **L'avenir d'une illusion**, Presses Universitaires de France, Paris.

FREUD, Sigmund — [2010], **Le malaise dans la civilisation**, Éditions Points, Paris.

FREUD, Sigmund — [1969], **La vie sexuelle**, Presses Universitaires de Frances, Paris.

FREYMANN, Jean-Richard — [2003], **« Frères humains qui... »**, essai sur la frérocité, Éditions Arcanes, Strasbourg.

HASTINGS, Michel et alii — [2012], **Paradoxes de la transgression**, CNRS Éditions, Paris.

GIRARD, René [1972], **De la violence à la divinité**, Éditions Bernard Grasset.

GOERTZ, Emmanuelle [2006], **Nietzsche ou la mystique de la transgression**, Thèse de doctorat de la philosophie, Université de Nice-Sophia Antipolis, Diffusion Atelier National de Reproduction des Thèses.

GRANON-LAFONT, Jeanne [1985], **La topologie ordinaire de Jacques Lacan**, Point Hors Ligne, Paris.

GREEN, André [2010], **Pourquoi les pulsions de destruction ou de mort?**, les Éditions d'Ithaque, Paris.

GUYAU, Jean-Marie [1985], **Esquisse d'une morale sans obligation**, ni sanction, Librairie Arthème Fayard, Paris.

GUYOMARD, Patrick [1992], **La jouissance du tragique**, Antigone, Lacan et le désir de l'analyse, Aubier, Paris.

GUYOMARD, Patrick [1998], **Le désir d'éthique**, Aubier, Paris.

HADDAD, Gérard [2007], **Le péché originel de la psychanalyse**, Éditions du Seuil, Paris.

HORKHEIMER, M.; T. W. ADORONO [1974], **La dialectique de la raison**, Éditions Gallimard, Paris.

JADIN, J.-M.; RITTER, Marcel [2009], **La jouissance au fil de l'enseignement de Lacan**, Éditions érès, Toulouse, France.

JULIEN, Philippe [2008], **La psychanalyse et le religieux**, Freud-Jung-Lacan, Les Éditions du Cerf, Paris.

JULIEN, Philippe [1995], **L'étrange jouissance du prochain**, éthique et psychanalyse, Éditions du Seuil, Paris.

KAËS, René [2008], **Le complexe fraternel**, Dunod, Paris.

KLOSSOWSKI, Pierre [1967], **Sade mon prochain,précédé de, le philosophe scélérat**, Éditions du Seuil, Paris.

LACAN, Jacques [1966], **Écrits 1**, Éditions du Seuil, Paris.

LACAN, Jacques [1971], **Écrits 2**, Éditions du Seuil, Paris.

LACAN, Jacques [1973], **Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse**, Édition du Seuil, Paris.

LACAN, Jacques [1984], **Les complexes familiaux dans la formation de l'individu**, essai d'analyse d'une fonction en psychologie, Navarin Éditeur, France.

LACAN, Jacques [1986], **L'éthique de la psychanalyse**, 1959-1960, Éditions du Seuil, Paris.

LACAN, Jacques [1991], **Le transfert**, 1960-1961, Éditions du Seuil, Paris.

LACAN, Jacques [1991], **L'envers de la psychanalyse**, 1969-1970, Éditions du Seuil, Paris.

LACAN, Jacques [2005], **Des noms-du-père**, Éditions du Seuil, Paris.

LACAN, Jacques [2006], **D'un autre à l'autre**, Éditions du Seuil, Paris.

LACAN, Jacques [2006], **D'un discours qui ne serait pas du semblant**, Éditions du Seuil, Paris.

LACAN, Jacques [2011], **Ou pire, 1971-1972**, Éditions du Seuil, Paris.

LACAN, Jacques [2013], **le désir et son interprétation**, Éditions de la Martinière et le Champ Freudien Éditeur, Paris.

LAFFITTE, Jacques [2012], **Caïn**, l'énigme du premier criminel, L'Arbre aux Signes Éditions, France.

LEBRUN, Jean-Pierre [2009], **Un monde sans limite**, suivi de **malaise dans la subjectivation**, Éditions érès, Toulouse.

LEBRUN, Jean-Pierre [2007], **La perversion ordinaire**, vivre ensemble sans autrui, Éditions Denoël, France.

LEBRUN, Jean-Pierre; Wénin, André [2010], **Des lois pour être humain**, Éditions érès, Toulouse.

LE GUEN, Claude [2008], **Dictionnaire Freudien**, **Presses Universitaires de France**.

LESOURD, Serge [2010], **Comment taire le sujet?**, des discours aux parlottes libérales, Éditions érès, Toulouse.

LIPPI, Silvia [2008], **Transgressions, Bataille, Lacan**, Éditions érès, Ramonville, Saint-Agne, France.

MALEVAL, Jean-Claude [2000], **La forclusion du nom-du-père**, le concept et sa clinique, Éditions du Seuil, Paris.

MARTY, Éric [2011], **Pourquoi le XXe siècle a-t-il pris Sade au sérieux?**, Éditions du Seuil, Paris.

MELMAN, Charles [2010], **L'Homme sans gravité**, Collection Folio Essais, Éditions Denoël, France.

MOULINIER, Didier [1999], **Dictionnaire de la jouissance**, L'Harmattan, Paris.

NASIO, J.-D. [1987], **Les yeux de laure**, le concert d'objet a dans la théorie de J. Lacan, Aubier, Paris.

NASIO, J.-D. [1992], **Cinq leçons sur la théorie de Jacques Lacan**, Éditions Rivages, Paris.

NASIO, J.-D. [1993], **L'inconsciente à venir**, Éditions Payot et Rivages, Paris.

NASIO, J.-D. [2005], **Le fantasme**, le plaisir de lire Lacan, Éditions Payot & Rivages, Paris.

NASIO, J.-D. [2005], **L'œdipe**, le concept le plus crucial de la psychanalyse, Éditions Payot & Rivages, Paris.

NASIO, J.-D. [2011], **Enseignement de 7 concepts cruciaux de la psychanalyse**, Petite Bibliothèque Payot, France.

NATANSON, Jacques-J. [1975], **La mort de Dieu**, essai sur l'athéisme moderne, Presses Universitaires de France, Paris.

NIETZSCHE, Friedrich [1998], **Ainsi parlait Zarathoustra**, Éditions Gallimard, Paris.

NIETZSCHE, Friedrich [1999], **L'antéchrist**, suivi de Ecce Homo, Éditions Gallimard, Paris.

NIETZSCHE, Friedrich [1999], **La généalogie de la morale**, Éditions Gallimard, Paris.

NIETZSCHE, Friedrich [1999], **Crépuscule des idoles**, Éditions Gallimard, Paris.

OST, François [2004], **Raconter la loi**, aux sources de l'imaginaire juridique, Odile Jacob, Paris.

OST, François [2005], Sade et la loi, Odile Jacob, Paris.

PATRY, Jacques [2012], **L'interdit, la transgression, Georges Bataille et nous**, Presses de l'Université Laval, France.

PAULHAN, Jean [1987], **Le Marquis de Sade et sa complice**, ou les revanches de la pudeur, Éditions Complexe, France.

PORGE, Erik [2012], **Lettres du symptôme**, versions de l'identification, Point Hors Ligne, Éditions érès, Toulouse.

PORGE, Erik [1997], **Les noms du père chez Jacques Lacan**, ponctuations et problématiques, Éditions érès, Toulouse.

PORGE, Erik [2000], **Jacques Lacan, un psychanalyste, parcours d'un enseignement**, Point Hors Ligne, Éditions érès, Toulouse.

QUINIOU, Yvon [1993], **Nietzshe ou l'impossible immoralisme**, lecture matérialiste, Éditions Kimé, Paris.

RABATÉ, Jean-Michel [2005], **Lacan**, Bayard, Paris.

RAZAVET, Jean-Claude [2008], **De Freud à Lacan, du roc de la castration au roc de la structure**, Éditions De Boeck Université, Bruxelles.

RENARD, Jean-Claude [1987], **L' « expérience intérieure » de Georges Bataille**, ou la négation du Mystère, Éditions du Seuil, Paris.

ROUDINESCO, Élisabeth [2007], **La part obscure de nous-mêmes, une histoire des pervers**, Albin Michel, Paris.

ROUDINESCO, É.; MICHEL, Plon [2011], **Dictionnaire de la psychanalyse**, Librairie Arthème Fayard, Paris.

SCARFONE, Dominique [2004], **Les pulsions**, Collection Que sais-je?, Presses Universitaires de France, Paris.

SOLER, Colette [2009], **Lacan, l'inconscient réinventé**, Presses Universitaires de France.

TAYLOR, Mark C. [1992], **After God**, The University Of Chicago Press, Chicago and London.

VALAS, Patrick [1998], **Les dimensions de la jouissance**, du mythe de la pulsion à la dérive de la jouissance (le concept de jouissance dans le champ freudien), Éditions érès, Toulouse.

WEINAND, Isabelle [2006], **Significations de la mort de Dieu chez Nietzsche,d'Humain, trop humain à Ainsi parlait Zarathoustra**, Peter Lang SA, Editions Scientifiques Internationales, Allemagne.

YOUNG, Julian [2003], **The Death of God and The Meaning of Life**, Routledge, Taylor & Francis Group, London and New York.

ZALOSZYC, Armand [2011], **Freud et l'énigme de la jouissance**, Éditions du Losange, France.

شرود ما بعد الدهرانية

النقد الائتماني للخروج من الأخلاق

بعد كتاب **بؤس الدهرانية** الذى انتقد فيه الفيلسوف المعروف طه عبد الرحمن «**المروق**»، أي الخروج من الدين المترتِّب على **إنكار آمرية الإله**، والذي يُمثله ما أسماه بـ«**الدهرانية**»، فها هو في الكتاب الذي بين يديك ينتقد «**الشرود**»، أي الخروج من الأخلاق المترتِّب على **إنكار شاهدية الإله**، والذي يُمثله ما يدعوه بـ«**ما بعد الدهرانية**»؛ وقد تعرّض هذا النقد الائتماني المفصَّل لفئتين من المفكرين ما بعد الدهرانيين: أولاهما **فئة الفلاسفة**، وتَضمُّ «نيتشه» في تصوُّره لـ«الإنسان الفائق» و«باطاي» في تصوُّره لـ«الإنسان السيد» و«ساد» في تصوُّره لـ«الإنسان المارد»؛ والثانية، **فئة التحليليين النفسانيين**، وتضمُّ «فرويد» في نظريتين اثنتين: «نظرية الأب المقتول» و«نظرية الغُلْمة»؛ وأيضاً «لاكان» في نظريّاته الثلاث: «نظرية الاسم الإلهي المفقود» و«نظرية الشهوة» و«نظرية المتعة»؛ وقد كشف هذا النقد مختلف السوآت المادية والمعنوية التي جَعلت من الإنسان الحديث **إنساناً عارياً شارداً**؛ ولا يُمكن أن تُوارَى سوآته البادية إلا **بلباس أخلاقي جديد** لا يتأسَّس على إكراهه من الخارج، وإنما على اقتناعه من الداخل بأنَّ سَتْر عُرْيه ودفْعَ شروده إنما يكون بتجديد صلته بالشاهد الأعلى، جلَّ جلاله، موقناً بدائم نظره، وراضياً بعادل حكمه.

الثمن: 18 دولاراً
أو ما يعادلها

ISBN 978-614-8024-01-6

EBDAA
المؤسسة العربية للفكر والإبداع
THE ARABIAN ESTABLISHMENT FOR THOUGHT AND INNOVATION